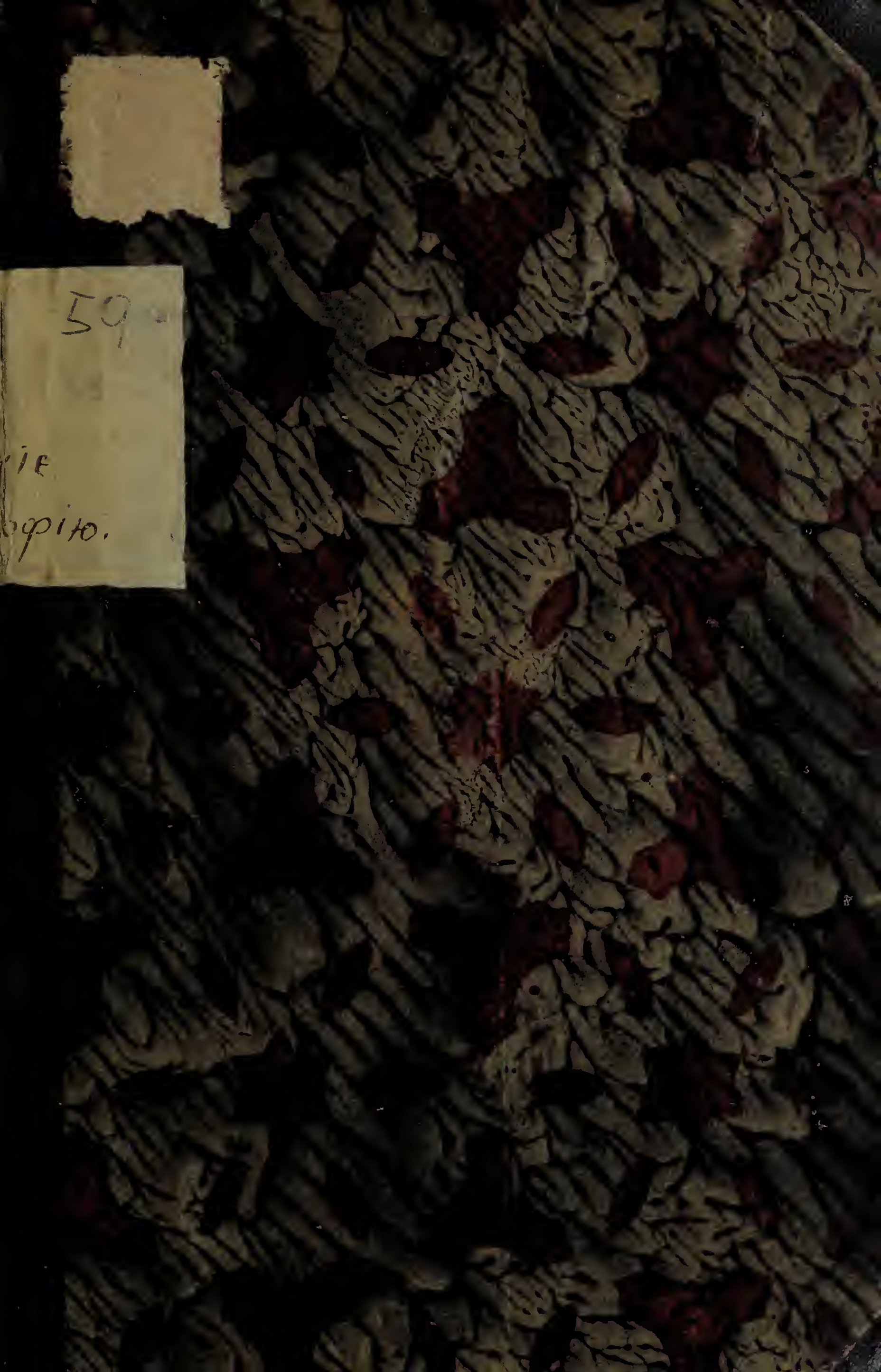
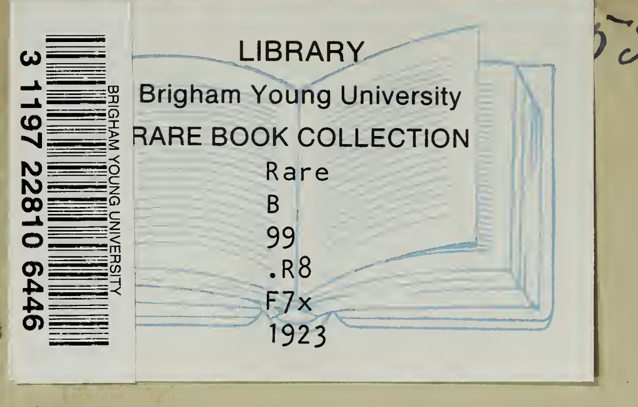

59
ie
фію.


3 1197 22810 6446
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
LIBRARY
Brigham Young University
RARE BOOK COLLECTION
Rare
B
99
.R8
F7x
1923


ОБЕЛИСК

С. Л. ФРАНК

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

ВТОРОЕ ИСПРАВЛЕННОЕ ИЗДАНИЕ



ОБЕЛИСК
БЕРЛИН
1923

Gedruckt bei Sinaburg & Co., Berlin.

ПРЕДИСЛОВИЕ.

В основу предлагаемого «Введения в философию» положен конспект курса лекций, неоднократно читанного мною сперва в Петроградском, а потом в Саратовском Университете в 1914—1921 гг. Этим объясняется намеренная сжатость изложения: книжка имеет своим ближайшим назначением служить пособием студентам при слушании курса. Я полагаю, однако, что книжка эта может заинтересовать и более широкий круг читателей. Дело в том, что большинство русских «Введений в философию» устарели и, главное, не учитывают последних достижений именно русской философской мысли, превосходное же «Введение в философию» Н. О. Лосского, доселе ограничивается первой частью, посвященной одной лишь теории знания. И действительно, первое издание предлагаемой работы, вышедшее в Петрограде осенью 1922 г. (изд. «Academia»), в краткий срок разошлось без остатка. Это дает мне право предполагать, что и заграничное издание ее может оказаться нужным для русской молодежи, находящейся за рубежом. Указатель литературы в конце

книжки намеренно сосредоточивается на русской философской литературе. Хотя последняя за границей в большинстве случаев трудно доступна, я не считал нужным изменить в заграничном издании этот указатель. Сведения об иностранной литературе интересующийся может получить из любого иностранного же руководства или справочника, сводка же главнейшей философской литературы на русском языке для начинающих сохраняет свое значение, даже если не всегда удастся практически ее использовать.

С. Франк.

Берлин, июль 1923 г.

Вступление

О понятии и задачах философии.

Греческое слово «философия» происходит от слов «φιλεῖν» — любить и «σοφία» — мудрость; буквально значит *любомудрие*.

К истории слова „философия“. Впервые мы встречаем его у *Геродота* (V в. до Р. Хр.), где Крез говорит посетившему его мудрецу Солону: «я слышал, что ты, философствуя, ради приобретения знания исходил много стран». Здесь «философствовать» значит «любить знание», «стремиться к мудрости». У *Фукидида* (конец V в.) Перикл в надгробной речи над павшими в бою афинянами говорит, прославляя афинскую культуру: «мы философствуем, не изнеживаясь», т. е. «мы предаемся умственной культуре, развиваем образование». У *Платона* (IV в.) мы встречаем слово «философия» в смысле, тождественном с современным понятием *науки,* напр., в выражении «геометрия и прочие философии». Вместе с тем у Платона мы встречаем указание,

что *Сократ* любил употреблять слово «философия», как любомудрие, жажда знания, искание истины, противопоставляя его понятию мнимо-готового, законченного знания или мудрости («σοφία») софистов. У Аристотеля появляется термин «первая философия» в качестве основной или основополагающей науки, т. е. философии в современном смысле слова (или метафизики). В том смысле, в каком это слово употребляется теперь, оно вошло в употребление лишь в конце античной истории (в римско-эллинистическую эпоху).

Понятие философии. *Философия есть рационально или научно обоснованное учение о цельном мировоззрении.*

Цельное мировоззрение есть общее понимание мира и жизни, уяснение основных свойств и отношений бытия и постижение смысла человеческой жизни, т. е. назначения человека и места его в бытии. Зачатки такого цельного мировоззрения есть почти у каждого человека, но у большинства они имеются в форме непроверенных «убеждений» и «верований», слагающихся под влиянием жизненного опыта и мнений окружающей среды или опирающихся на авторитет догматической религии. В противоположность этому философия есть цельное мировоззрение, поскольку оно *научно обосновано*.

Что такое наука или научное знание? Оно не совпадает ни с книжной «ученостью», ни со знанием, как таковым. С первой — потому, что ученость есть уже плод накопления научного знания, кото-

рое, очевидно, должно ей предшествовать; со вторым — потому, что то или иное знание вообще (напр., техническое, или практически нужное для жизни) есть у всякого человека вообще, чем человек, как «homo sapiens», отличается от животного; научное же знание — далеко не у всякого. Существовали народы высокой культуры (напр., народы древнего Востока — египтяне, вавилоняне, иудеи, финикияне), не имевшие, однако, никакой науки. Их знания (напр., технические, астрономические и др.) 1) передавались в течение веков от поколения к поколению без заметного, сколько-нибудь быстрого развития, 2) считались неприкосновенными истинами, независимыми от мысли личности, и по большей части санкционировались религиозным авторитетом, 3) никогда не доказывались и не проверялись. Напротив, когда древние греки, в конце VII и начале VI в. до Р. Хр., познакомились с этими знаниями, они быстро превратили их в настоящее научное знание (в первой философской или научной школе греков, так наз. школе милетских натурфилософов Фалеса и его преемников). А именно: 1) знание начало разрабатываться *бескорыстно,* как знание ради самого знания, без непосредственного отношения к жизненным нуждам, ради искания самой истины; 2) знание развивалось свободно, каждый мыслитель считал себя в праве сам доискиваться до истин, изменять и исправлять существующее знание, и потому греки в продолжение относительно небольшого времени, с VI по IV или

III век, развили слабые зачатки знания в законченные и обширные науки (астрономия, геометрия, медицина, физика, биология, общественные знания); 3) знание доказывалось и проверялось, т. е. строилось *рационально,* в логически разработанной *системе* понятий. Поэтому мы говорим, что наука впервые в истории человечества родилась и развилась в древней Греции.

Итак, научное знание или *наука есть знание, осуществляемое путем свободного личного искания истины ради нее самой и логически обоснованное и приведенное в систему.*

Первоначально, в древней Греции, в первых научных школах (милетской и ближайших других, к ней примыкавших) существовала только одна единая наука, охватывавшая все знание. Это было одновременно и естествознание во всей его полноте (учение о природе или мире, т. е. о явлениях астрономических, физических, метеорологических, биологических), и учение о человеке, его душе, смысле его жизни. Поэтому «философия» и «наука» в эту эпоху совпадали между собой. Позднее наступило разделение науки на ряд отдельных наук, т. е. разделение труда между научными исследователями. С этого момента выступает и философия, как особая наука. Так, Платон на ряду с науками арифметикой, геометрией, астрономией устанавливает особую науку «диалектику» или «учение об идеях», тождественную понятию философии. Аристотель, изучавший самостоятельно множество специальных

наук и отчасти их создавший (логику, физику, зоологию, ботанику, этику, эстетику), вводит, как мы уже видим, на ряду с ними особую науку «первую философию», имеющую своим предметом учение о бытии вообще.

Каково же подлинное систематическое отношение между специальными науками и философией? Каков особый предмет философии, как самостоятельной науки?

Часто думают, что научно обоснованное цельное мировоззрение можно приобрести путем изучения основных выводов всех наук [1]), т. е. что то, что называется философией, есть лишь энциклопедия научного знания. Существует направление мыслей, так наз. *позитивизм,* которое так понимает философию, т. е. в сущности отрицает ее, как самостоятельную науку. Так, «Курс положительной философии» Огюста Конта или «Синтетическая философия» Герберта Спенсера есть не что иное, как резюме главных выводов всех или некоторых важнейших специальных наук.

---

[1]) Иногда даже думают, что какая-нибудь одна специальная наука дает цельное мировоззрение, напр., часто естествоиспытатели склонны думать, что приобрести мировоззрение можно изучением одного естествознания, и этот взгляд был распространен, напр., в русской интеллигенции в 60-х годах XIX века (ср. тип Базарова в „Отцах и Детях" Тургенева); или теперь часто думают, что цельное мировоззрение можно извлечь из изучения политической экономии. Но ясно, что всякая специальная наука знакомит нас только с частью мира и потому попытки построить на ее выводах мировоззрение всегда ложны в силу своей односторонности.

Это мнение опирается на мысль, что мир или бытие без остатка разделены на области изучения отдельных наук, и что для философии, как особой науки, поэтому не остается более особого предмета. Однако, это мнение *ложно*.

1) Наука в настоящее время охватывает такое множество знаний, что фактически даже самые всеобъемлющие умы не в состоянии охватить всего существующего знания. Энциклопедия научного знания существует лишь в лице совокупности всех наук, совместно разрабатываемых множеством ученых, и вместиться в одно сознание не может.

2) Но, главное, если бы это даже было возможно, такая энциклопедия совсем не была бы философией, как научно обоснованным цельным мировоззрением. Сумма всех знаний есть только набор знаний, хаотически складывающийся в голове, а не цельное, т. е. систематическое мировоззрение (так, изучив энциклопедический словарь во всех его томах, мы не приобретем никакого мировоззрения). Почему же это так?

Каждая специальная наука исходит из ряда особых посылок и понятий, которые она не проверяет, а берет в готовом виде, как основу своей научной работы. Таковы понятия — причинная связь, бытие, субстанция, качество, отношение и т. п., посылки в роде того, что «каждое явление имеет свою причину» и т. п. На ряду с понятиями и посылками, общими всем или нескольким наукам, каждая наука имеет и свои особые, отдельные понятия и посылки,

и часто посылки и понятия одной науки не только не совпадают с таковыми же другой науки, но даже как-будто прямо им противоречат. Так, естествознание в настоящее время отвергает понятие «цели явлений» и ищет только внешних причин явлений, а обществоведение (напр., история, политическая экономия) не может обойтись без понятия цели, без телеологических объяснений (потому, что всякое объяснение исторических явлений сводит их к каким-либо стремлениям людей). Физика исходит из понятий и предпосылок, которые совершенно чужды, напр., психологии. Если мы суммируем итоги отдельных наук, то они поэтому не уложатся в стройную непротиворечивую систему, а составят набор противоречивых суждений. Поэтому нужна особая наука, которая уясняет и проверяет высшие общие посылки и понятия всех специальных наук и таким образом создает систему цельного знания. Она уясняет, напр., что такое «причинная связь» вообще, как она возможна, какие виды ее могут быть в разных областях бытия, каково отношение между внешней причиной и целью и т. п. Такая наука и есть *философия*.

Иначе говоря: изучая целое только в его частях, мы не познаем его, даже изучив все его части, ибо целое есть не простая сумма частей, а их *единство*, т. е. система отношений между частями. Так, пройдясь по всем улицам большого неизвестного нам города и осмотрев все его здания, мы не будем иметь ясного представления о городе в целом и можем в

нем запутаться, так как не поймем его расположения, отношения между его частями; оно уяснится нам из изучения плана города, или когда мы увидим весь город сразу, напр., с горы. То же и с бытием или миром в целом, изучаемым отдельными науками. Последние изучают части его, не интересуясь их отношениями к другим частям. Философия же пытается познать бытие и жизнь именно *как целое* — предмет, не изучаемый никакой другой наукой.

Философия развивается, конечно, в теснейшей связи с развитием специальных наук. Последние как в своих выводах, так и в своих посылках дают ей конкретный материал, который она обрабатывает в систему цельного знания. Но она *не опирается* на выводы наук, как на готовые истины, из которых она должна исходить, ибо ее задача, напротив, очистить и придать подлинно точную, т. е. научную форму этим выводам, связав их в общую систему. Ибо никакое знание не может считаться готовым, законченным и достоверным, пока оно не сопоставлено с другими знаниями и не выражено в непротиворечивой универсальной системе знаний. Философия, как учение о научно обоснованном мировоззрении, есть, таким образом, самостоятельная наука, образующая и основу, и завершение всех частных или специальных наук.

Значение философии в разные эпохи.

Философия возникает в VI веке до Р. Хр. в древней Греции вначале преимущественно как единое знание о мире, имеющее характер натурфилософии (философии природы). Ставятся вопросы о субстанции или субстрате мирового бытия, о происхождении отдельных вещей, о связи человека и его души со вселенной. С этим связаны вопросы, отошедшие потом к специальным наукам — главным образом, астрономические, метеорологические, физико-химические. — Во второй половине V века интерес передвигается с проблем натурфилософии на вопросы человеческой жизни, на проблемы этики и политики (эпоха афинского просвещения — софисты и Сократ). Цель философии здесь — научить человека правильно или разумно жить. Но глубокая постановка этической проблемы у Сократа приводит уже у ближайшего его ученика Платона, а затем у Аристотеля к новому углубленному построению философии, как теоретического учения о бытии — учения, на почве которого строится и этика. Системы Платона и Аристотеля (IV век до Р. Хр.) — универсальные философские системы, объемлющие и разрешающие вопросы о сущности бытия, о природе человеческого знания и о назначении и смысле человеческой жизни. После этого краткого периода высшего расцвета философии, после Аристотеля, в эллинистически-римскую эпоху (с конца IV века до

Р. Хр. до начала новой эры) начинается упадок философского творчества. Философия вначале становится опять преимущественно только этикой, учением о правильной, разумной или счастливой жизни. Возникают этические системы стоиков, эпикурейцев и скептиков, которые, разно решая этот вопрос, ставят его в общем одинаково. Теоретическая сторона философии имеет здесь лишь подсобное для этики значение. Платонизм и аристотелизм подпадают влиянию этих школ и работают в их духе. Теоретическая наука существует преимущественно в форме литературно-книжной учености (александрийские толкователи и историки наук). Около эпохи Р. Хр. — в первом веке до и первом после Р. Хр. — этическая проблема сливается с религиозной. Философия становится — в лице новопифагорейства, платонизма и стоицизма того времени — религиозной философией, которая быстро превращается просто в религиозную веру. В борьбе разных смешивающихся вер в III и IV веках окончательно побеждает христианство. Философский гений античности вновь на краткий срок возрождается в гениальной философской системе новоплатонизма (основ. Плотин, в III веке после Р. Хр.). Затем переселение народов, гибель античного мира и выступление новых варварских народов знаменуют новый период истории.

В эпоху так называемых средних веков философия подчинена догматической религии. Вначале (у отцов церкви) она совпадает с богословием, потом

становится «служанкой богословия». Задача рационального истолкования догматов выдвигает на очередь некоторые основные вопросы логики и онтологии (метафизики). Под влиянием арабско-иудейского философского богословия и в борьбе против него складываются классические философско-богословские системы Фомы Аквинского и Дунса Скота (XIII в.), в философском смысле опирающиеся на Аристотеля. Традиции платонизма продолжаются в средние века преимущественно в мистической литературе (Иоанн Эриугена, мейстер Эккарт). В эпоху так называемого Возрождения, в XV в. в системе Николая Кузанского и в XVI в. — в системе Джордано Бруно и других итальянских мыслителей возрождается свободное философское творчество в духе платонического пантеизма. Философия попрежнему занята религиозными вопросами, но решает их свободно, связывая их с проблемами теории знания и онтологии и часто в противоречии догматам церкви. С начала XVII века, одновременно с возникновением нового, точного математического естествознания (Галилей) возникает и так называемая «новая» философия, которая вначале носит преимущественно характер методологии научного знания (у основателя рационализма Декарта и основателя эмпиризма — Фр. Бэкона). Философия, как методология науки, как учение о критерии знания, быстро превращается у рационалистов (Спиноза, Лейбниц) в новую онтологию (учение о сущности бытия), у эмпиристов (Локка, Беркли, Юма) — в

разработанную теорию знания. В XVIII веке — в эпоху так называемого просвещения — философия снова, как в V веке в Афинах, становится преимущественно этикой и политикой (популярная моральная философия Вольтера и энциклопедистов, Руссо). Теоретическая философия лишь прозябает в безжизненном педантизме школы Вольфа в Германии.

Из этого состояния упадка философию выводит в конце XVIII в. Кант, создавая глубокую и универсальную философскую систему, как теорию знания, долженствующую заменить прежнюю онтологию, а также основанную на теории знания этику. Система Канта — как это было с мировоззрением Сократа — ведет у его ближайших последователей Фихте, Шеллинга, Гегеля к новому творческому развитию философии, как единства теоретической философии (теории знания и онтологии) с практической (этикой и философией религии) — так называемый немецкий идеализм. После кратковременного нового упадка философской мысли в десятилетия 40-х — 60-х годов XIX века философия в современную нам эпоху снова возрождается отчасти (и в начале) в виде одной только этики (Ницше и его учение о задачах философии, как создании новых идеалов или ценностей), отчасти в качестве теории знания, которая в наше время в быстром и плодотворном развитии развертывается вновь в универсальную философию, объемлющую как теоретические, так и практические проблемы жизни.

Основные философские науки.

Выше (стр. 15 сл.) вы видели, что философия по временам, именно в эпохи упадка, сводится к одной только этике, учении о правильной жизни или о цели жизни, по временам является только теорией знания; в эпохи же наиболее плодотворного своего развития соединяет в единое знание теоретические вопросы (теория знания и учение о бытии, т. е. онтология) с практическими (этическими и религиозно-философскими). Этот исторический вывод подтверждается и систематическими соображениями. Философия, как учение о научно обоснованном цельном мировоззрении, необходимо объединяет две стороны знания. Под мировоззрением мы понимаем, с одной стороны, теоретическую ориентировку человеку в бытии, часть которого он составляет, — миропонимание — что, свою очередь, предполагает также отчетливое понимание природы и условий научного знания; с другой стороны, «мировоззрение» есть *жизнепонимание,* самосознание человека, уяснение смысла и цели его собственного бытия. Ясно, что эта последняя задача не может быть разрешена без связи с первой, ибо без теоретической ориентировки в бытии вообще нельзя понять места в нем человека и его жизни, значения отдельных человеческих стремлений, нельзя, следовательно, и оценить их объективно. Ясно также, что философия не исполнила бы своего назначения быть учением

о цельном мировоззрении, если бы она ограничилась одним теоретическим учением о бытии, игнорируя всю область практической человеческой жизни, человеческих стремлений, упований и оценок, которые ведь также входят в состав целостного бытия.

Учение о том, что *есть* (теоретическая философия) и учение о том, что *должно быть* (практическая философия) неразрывно связаны между собой, ибо «должное», «идеал» есть форма или категория человеческой жизни, момент духовного бытия, которое само имеет корни в общем бытии и связано с ним. Так мы получаем основное деление философии, как научного обоснования цельного мировоззрения, на основные части *теоретической и практической* философии, причем первая логически предшествует второй и обе объединяются в целостную философскую систему, которая всегда есть (независимо от того или иного содержания своих идей) *религиозная философия* (так, атеизм есть тоже своеобразная, хотя и только отрицательная, религиозная философия).

В историческом обзоре (стр. 18) мы видели, что теоретическая философия подразделяется на *теорию знания* (или «гносеологию») и *теорию бытия* (или «онтологию»). Каково отношение между ними?

Направление мыслей, идущее от Канта (отчасти еще от Локка), утверждает, что теория знания есть первая основополагающая наука, от которой зависит онтология, так как прежде, чем приступить к познанию бытия, надо уяснить, возможно ли

вообще знание, и если да, то при каких условиях и в каких пределах оно возможно. Несмотря на кажущуюся свою правдоподобность, эта постановка вопроса ложна. В самом деле, 1) как возможно выяснить природу и условия знания, как не исследованием отношения между субъектом (познающим духом) и об'ектом (познаваемым бытием)? А если так, то *гносеология сама есть онтология,* ибо a) знание есть всегда знание бытия, в силу чего исследование знания предполагает исследование его объекта — бытия; b) само деление на субъект и объект, на познающего и познаваемое, и само отношение между ними есть факт *бытия.* 2) Если, как предполагает эта точка зрения, мы еще не уверены в возможности знания, то как можем мы положиться на результаты *теории* знания, которая, ведь, сама есть тоже *знание?* Поэтому невозможна теория знания, как подготовительная наука к онтологии или как верховный судья над онтологией.

Но с совсем иной точки зрения сохраняет свою силу деление теоретической философии на гносеологию и онтологию, и первенство первой над второй. Знание, будучи само онтологическим отношением, есть основное и самое существенное из всех онтологических отношений и потому должно быть уяснено в первую очередь. Такое понимание отношения между гносеологией и (специальной) онтологией опирается на традиции платоновской философии. В настоящее время во всех наиболее глубоких гносеологических направлениях кантианский крити-

цизм преобразуется в такого рода объективный или платонистический идеализм.

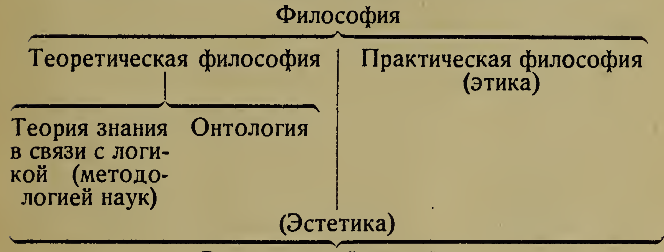
Что практическая философия или этика логически зависима от теоретической философии — об этом сказано уже выше. Более частные деления практической философии — напр., на этику в узком смысле, философию права, философию истории, — мы можем оставить без рассмотрения, как и соответствующие деления онтологии (напр., на натурфилософию и философию духа).

Заслуживают упоминания еще философские науки, отчасти или сполна выделившиеся из общей философии. Такова прежде всего *психология* — наука о душе или душевной жизни, которая хотя и нуждается в философской основе, но по существу стала уже самостоятельной специальной наукой. — В нашем делении философии как-будто не остается места для *эстетики* — науки о красоте или об искусстве. По существу это тоже есть уже более или менее самостоятельная специальная наука, которая в систематическом отношении стоит как бы в промежутке между теоретической и практической философией.

Напротив, *логика* — учение о формальных признаках или условиях правильного знания — хотя часто и выступает как совершенно самостоятельная наука, независимая ни от каких других — по существу, как это все более выясняется в настоящее время, при более глубокой и практически жизненной ее разработке, есть только зависимая часть *теории*

знания или приложение общей гносеологии к частным вопросам методологии наук. Логика была и остается плодотворной только в связи с теорией знания, как ее приложение и проверка, и всегда вырождается в бесплодную игру мертвыми понятиями, поскольку пытается под видом «формальной логики» обособиться от гносеологии.

Схема классификации философских наук.



Теория знания
(гносеология).

Общие задачи теории знания. План изложения основных ее направлений.

Теория знания или гносеология имеет своей задачей уяснить природу знания и условия, в силу которых возможно знание. Прежде к этому вопросу присоединялся еще вопрос о так называемых «факторах» познания, т. е. о роли отдельных умственных процессов — восприятия, мышления — в приобретении знания. В настоящее время, в силу соображений, которые будут изложены тотчас ниже, такая постановка вопроса исключена из теории знания. Вопрос о «факторах» познания (как он трактовался, напр., в споре между эмпиризмом и рационализмом — постигается ли истина чувственным опытом или мышлением, и каково участие того и другого пути в достижении знания?) заменяется чисто логическими или методологическими вопросами о строении знания и характере различных научных истин.

Дело в том, что теория знания — а это самое важное в понимание ее природы — совсем не совпадает с психологией процессов познавания. Психология познания ставит вопрос о том, как совершается и с помощью каких душевных явлений и процессов осуществляется человеческое познание. Психология есть одна из специальных наук, имеющая своим предметом ограниченную область бытия (психологические явление) и опирающаяся на ряд общелогических и онтологических предпосылок (напр., на убеждение в действии причинной связи и общей закономерности), на признание так называемых логических законов, в силу которых впервые вообще возможно осуществление всякой вообще научной мысли (напр., закон тождества, противоречия, исключенного третьего, достаточного основания, законы отношения между родом и видом и пр.). Если бы мы отождествили — как это часто делалось раньше — теорию знания (в связи с логикой) с психологией познания, то оказалось бы, что высшие и общие истины, *лежащие в основе* всех наук, в том числе и самой психологии, в свою очередь, обосновываются этой психологией, т. е. мы впали бы и в порочный круг, и в ошибку так наз. hysteron proteron (объяснение первичного производным). Если мы, напр., скажем, что закон противоречия (истина, что *А* не есть понятие *А)* вытекает из таких-то эмпирически наблюденных условий человеческой мысли, то прежде всего должны будем признать, что для формулирования каких - либо эмпирических наблю-

дений надо уже пользоваться этим законом, и что, следовательно, психологическое наблюдение не может установить такой закон, без признания которого нельзя было бы мыслить самые психологические понятия. Сверх того, истины гносеологии и логики носят совсем иной характер, чем истины психологии. Не говоря уже о том, что первые науки гораздо более уже разработаны, чем последняя, по характеру знания гносеология и логика, подобно математике, суть науки, имеющие аподиктическую логическую достоверность (то, что противоположно логической истине, немыслимо), тогда как психология суждения выражает лишь эмпирическую связь фактов (противоположное им, может-быть, фактически невозможно, но вполне мыслимо). Напр., закон противоречия, если бы он был психологически обоснован, надо было бы формулировать так: «согласно большинству наблюдений средний тип человека, мысля *А,* не может мыслить его, как понятие *А*»; закон этот не имел бы ни универсального значения, ни аподиктической достоверности.

Теория знания исследует не процесс познания или познавания (отчего ее и *не следует* называть теорией познания, во избежание ложных толкований), а природу *самого знания,* как *объективного отношения обладания истиной.* Она исследует не процессы, происходящие внутри познающей личности, а само отношение между познающим субъектом и познаваемым объектом. Теперь ее часто называют, желая избегнуть смутного обозначения,

«логикой знания», «феноменологией знания» или просто «основной наукой» (Ремке). Все бытие во всей его бесконечности есть предмет или содержание знания, и потому теория знания есть не частная, специальная наука (как психология), а универсальная или подлинно-философская наука.

Но для удобства введения в теорию знания полезно начинать не с этого чистого, очищенного от противоречий, понятия этой науки, а проследить ее развитие от самой примитивной до высшей ее ступени. С другой стороны, проследить все развитие этой науки в его историческом порядке нецелесообразно в курсе введения в философию, так как исторический процесс здесь, как и везде, сложен, запутан и не прямолинеен. Мы возьмем поэтому средний путь. Мы постараемся выяснить *типический* путь развития гносеологии не в хронологическом порядке реальной смены учений, а в *систематическом порядке* перехода от более наивных, поверхностных решений проблемы знания ко все более логически очищенным, продуманным и углубленным ее решениям. Этот путь если и не сполна, то в значительной степени совпадает с фактическим путем, исторически пройденным гносеологией, напр., начиная от Локка и кончая современными учениями.

Основной вопрос теории знания есть вопрос об условиях возможности знания, с которого мы и начинаем. После решения этого вопроса мы перейдем к уяснению основных вопросов методологии научного знания.

Проблема знания. Дуалистический реализм и его критика. Теория воздействия объекта на субъект.

Когда философски - неразмышляющего человека спросят, в силу чего возможно знание, то ему кажется ответ на этот вопрос легким и простым. Он отвечает: мы воспринимаем, сознаем действительность и потому знаем ее так, как она есть на самом деле. Этот ответ носит в гносеологии название «наивного реализма».

Обыкновенно, однако, не замечают, что эта точка зрения может иметь две совершенно разные формулировки. Ответ в том виде, как мы его выше привели, собственно не содержит еще *никакой* — ни истинной, ни ложной — теории; на вопрос об условиях возможности знания он отвечает ссылкой на очевидный *факт* знания, т. е. по существу не дает на него никакого ответа. Поэтому он «наивен» не в смысле построения какой - либо простой и наивной теории, а в смысле *неимения никакой теории.*

Но как только такое неразмышляющее сознание впервые поймет смысл самого вопроса о *возможности* знания, оно отвечает на него обычно построением одной, действительно очень наивной, т. е. слабой и непродуманной теории, которую мы назовем теорией *дуалистического реализма.* А именно когда философски неподготовленный человек уяснит себе смысл

вопроса: каким образом познающий *дух* усваивает в познании *предметы действительности* (которые сами по себе недуховны или могут быть недуховными), то свое непосредственное убеждение в возможности такого усвоения он обосновывает тем, что утверждает: мы познаем действительность, *копируя* или *отображая* ее в наших представлениях. Если я вижу стоящий предо мной стол, то это возможно потому, что когда я направляю свой взор на реальный стол, в моем сознании возникает *образ* стола, в точности соотвествующий реальному столу, подобно верной его копии или зеркальному отражению. Это объяснение мы и называем «(наивным) дуалистическим реализмом». Это есть дуализм, потому что здесь предполагается, что в познании дано двоякое: действительность и ее копия в лице образа. И это — реализм, потому что утверждается, что таким путем мы познаем самое действительность.

Очень простое критическое рассмотрение показывает ложность этой теории. Ведь трезвое самонаблюдение нигде не находит удвоения, предполагаемого этой теорией. Когда я смотрю на стол, то я вижу только один стол, а не два — один вне меня, другой — его образ — во мне. Чем бы ни был этот стол, видимый мною — подлинной реальностью или образом — он (как и всякий иной объект) дан только в единственном числе, и никогда не бывает здесь такого удвоения. Можно также показать, что оно либо ненужно, либо невозможно. Если

мне дан сам предмет (предполагаемый оригинал копии), то мне *не нужна* уже его копия. Если же сам предмет не дан, то как я могу скопировать не данный мне оригинал? В этом случае копия *невозможна.*

Психологически ошибка дуалистического реализма объясняется тем, что отношение копии к оригиналу действительно имеет место (в известных пределах) в сознании: именно, таково (с некоторыми ограничениями) отношение между *воспроизведенным представлением и восприятием:* стол *вспоминаемый и воспринимаемый* относятся один к другому, как копия к оригиналу. Это отношение переносится здесь, в дуалистическом реализме, на отношение между восприятием и действительностью, которое очевидно совершенно не таково.

За устранением очевидной ошибочности дуалистического реализма, остается два мыслимых выхода: признать 1) либо, что нам непосредственно дан сам предмет, без всякой его копии, 2) либо, что нам непосредственно дан только *образ* предмета, который стоит в таком случае к самому предмету в отношении более сложном, чем отношение копии к оригиналу. Психологически здесь в начале оказывается возможным только *второй* выход. Представляется невозможным, чтобы познающий дух, психическое существо, улавливал в познании самое действительность (по крайней мере, материальную): ни мы не можем выскочить из самих себя, чтобы овладеть вещами, ни вещи не могут сами влезть

в наше сознание (или в нашу голову). Остается допустить, что то, чем реально овладевает познающий дух, есть само нечто духовное — представление, образ, мысль. Но это уже не есть копия самого предмета, так как он в оригинале нам не дан. Каково же отношение представления к предмету?

Данные естествознания — физики и физиологии нервной системы, общеизвестные и не специалистам — свидетельствуют, что познание совершается при условии воздействия предмета — прямо или через промежуточную среду — на периферию нашей нервной системы. Когда луч света проникает на сетчатку глаза и раздражает зрительный нерв, мы имеем зрительное ощущение; когда колебание воздуха действует на барабанную перепонку уха — мы имеем слуховые ощущения, и т. д. Поэтому теория знания легко наводится на мысль, что *представление* (содержание знания) есть не копия предмета, а *продукт воздействия предмета,* через посредство нашего тела, *на наше сознание.* Такую теорию мы называем *теорией воздействия;* представление (знание) относится к предмету не как копия к оригиналу, а как действие (следствие) к своей причине. Такая точка зрения представлена у многих философов нового времени, и она доселе есть популярная философия большинства естествоиспытателей. Классическую формулировку ей дал английский философ *Локк* (1632—1705), и в этой формулировке мы ее и изложим.

Теория воздействия, как критический реализм. Его критика.

Локк, в своей книге «Опыт о человеческом разуме», утверждает, что все наше знание берется из *опыта;* опыт же, поскольку это есть внешний опыт или опытное знание о внешнем мире, слагается из ощущений. Таким образом, последними элементами нашего знания являются «простые идеи», т. е. элементарные данные ощущений, в роде цвета, звука, запаха и пр. Эти «идеи» совсем не суть копии или отображения внешнего мира. Качества вещей суть не оригиналы, а лишь причина идей. Точнее говоря, мы должны различать два рода идей или «качеств». Качества тел, не отличаемые от последних, т. е. без которых невозможно бытие тела, присущи самим телам; их Локк называет *«первичными качествами».* Таковы пространственные свойства тел (форма, величина, покой и движение) и непроницаемость (или плотность; Локк употребляет трудно переводимое слово «solidity»). Идеи, которые мы имеем об этих качествах, вполне соответствуют реальности. Другие же качества, о которых нам дают знать чувственные ощущения — цвета, запахи, вкусы, звуки, температура, различия и т. п. — их Локк называет *вторичными качествами* — не присущи самим телам, суть только «субъективные идеи» и суть лишь результат действия на наше тело, и через него на наше сознание — первичных (пространственных) качеств тел.

Таким образом теория воздействия является вместе с тем учением, которое можно назвать *критическим реализмом* (не смешивать с «критицизмом», т. е. теорией Канта, о которой позднее). Утверждая, подобно дуалистическому реализму, двойственность между «идеями» и «действительностью», эта точка зрения считает не все идеи копиями действительности и требует относительно каждой идеи *проверки,* действительно ли она соответствует реальному объекту или нет (почему мы и называем ее теорией критического реализма). Все наши идеи суть результаты воздействия на нас объектов, и так как результаты совсем не должны необходимо по содержанию совпадать со своими причинами, то все наше знание непосредственно «субъективно», имеет своим содержанием не действительность, а только «идеи», и нужна всякий раз особая проверка, чтобы выяснить, в каких случаях идеи соответствуют действительности и в каких нет.

Но, спрашивается, возможна ли эта проверка? В разборе этого вопроса мы сразу же усмотрим слабый пункт этой теории. Если *все* наши идеи суть продукты воздействия на нас объектов, если результат воздействия всегда может отличаться от причины, его породившей, и если все наше знание состоит из «идей» — таковы три посылки рассматриваемой теории —, то ясно, что никаким образом мы *не можем узнать* степень соответствия какой-либо идеи ее объекту. Ибо чтобы узнать это, надо сравнить идею с воздействием, т. е. иметь непосред-

ственно и сам объект, а он никогда не дан нам непосредственно. Но в таком случае, прежде всего, оказывается произвольным деление Локком идей или качеств вещей на первичные и вторичные, т. е. действительные и только субъективные. И действительно, ближайший же преемник Локка, *Беркли,* легко показал, что все аргументы Локка, доказывающие субъективность вторичных качеств, применимы и к так назыв. первичным качествам, т. е. что пространственные свойства вещей и их непроницаемость, т. е. то, что составляет материальность тел, есть также не что иное, как наши «идеи», о соответствии которых действительности мы ничего не можем знать. И то, что мы называем внешними телами, и даже наше собственное тело, есть не что иное, как комплекс идей в нашем сознании. Но тогда становится произвольной и самая теория воздействия. Естествоиспытатель имеет с своей точки зрения право говорить о воздействии внешних тел на наше тело, ибо он исходит из рассмотрения реальных фактов и, не занимаясь теорией знания, признает действительностью те отношения между явлениями, которые он эмпирически наблюдает. Но гносеолог, утверждающий, что все наше знание состоит из «идей» и не признающий непосредственной данности объекта, не может, следовательно, ничего знать не только о логическом отношении между идеями и объектами (о степени их сходства), но и *о реальном* отношении между ними (о воздействии объектов на сознание). Прежде всего с того мо-

мента, как мы признаем субъективными и недостоверными пространственно - механические качества, понятие воздействия становится туманным и неопределенным. Легко представить себе, что внешние тела действуют прямо или через промежуточную среду на наше тело. Но раз это представление есть именно только *наше представление,* то в качестве допущения о реальности остается только неопределенная мысль *о каком-то неведомом воздействии каких-то неведомых объектов на наше сознание* (не на «наше тело», ибо последнее есть тоже лишь представление). Но если так, то откуда мы вообще знаем о самой наличности этого воздействия? Если мы *ничего* не знаем о реальных объектах, то мы не можем знать и того, действуют ли они вообще на нас. Теория Локка есть перенесение эмпирически наблюденных отношений между содержаниями знания или *идеями* (именно идеями внешних тел и нашего тела) на самое действительность, — на что мы, согласно его же учению, не имеем никакого права. Так эта теория рушится на внутреннем противоречии. Учение о знании, как результате воздействия объектов на субъект, приводит к выводам, делающим невозможным или произвольным само учение о воздействии.

Феноменализм и его критика.

Если откинуть теорию воздействия и связанный с нею критический реализм, оставаясь при тех вы-

водах, до которых мы дошли на пройденном доселе пути, то что собственно у нас остается? Остается мысль, что все наше знание имеет своим содержанием не действительность, а только наши идеи, т. е. насквозь субъективно, и что подлинная действительность остается для нас абсолютно неведомой и недостижимой. Такую точку зрения в гносеологии называют *феноменализмом* (от слова «феномен», по-гречески — явление), так как здесь познаваемая картина бытия мыслится не как действительность, а как что-то только «кажущееся», как «явление» (нашего сознания). Согласно этой точке зрения существует подлинная действительность, неведомая для нас, а то, что мы *обычно зовем* действительностью и что есть объект нашего знания, есть лишь явление или содержание нашего сознания, т. е. картина, существующая лишь в нас и имеющая лишь субъективное значение.

В философии часто встречается учение, что видимая картина действительности не соответствует ее подлинной сущности, а есть лишь поверхностный, в известном смысле «иллюзорный» (обманчивый) облик бытия, за которым скрывается иная, подлинная природа бытия. Таково, например, учение Платона, что чувственный вид вещей не исчерпывает реальности, а таит под собой иной, более глубокий и подлинный «идеальный мир». Религиозно-философские учения часто говорят также об «ином, истинном мире», скрытом за обманчивой видимостью чувственной жизни. Но поскольку не утвер-

ждается абсолютная недоступность для нас этого подлинного мира, а, наоборот, в той или иной форме допускается возможность постигнуть и этот более глубокий слой бытия, это есть не феноменализм (в точном техническом смысле термина) и вообще не теория знания, а определенное учение о строении бытия, именно о делении его на разные слои разного онтологического достоинства, т. е. это есть онтологическое учение, рассмотрение которого здесь неуместно. Под феноменализмом же мы разумеем только вышеизложенное гносеологическое учение о субъективности эмпирической картины действительности и о наличности недоступной нашему знанию подлинной действительности за ее пределами.

Главным представителем феноменализма в новой философии (в древней философии эта точка зрения развивалась так назыв. «софистами», особенно Протагором, во второй половине V века до Р. Хр.) является *Кант* в своей «Критике чистого разума» (1-е изд. 1781 г.). Правда, теория Канта гораздо сложнее феноменализма и содержит в себе еще иные учения, которые мы рассмотрим позднее. Здесь мы остановимся на ней лишь постольку, поскольку она есть выражение феноменализма.

По учению Канта, все наше познание, как чувственно-наглядная его сторона (наши образы или наглядные представления), так и чисто умственная его сторона (наши понятия и суждения), целиком определено формами или свойствами нашего разума и потому имеет значение только для нашего созна-

ния и теряет всякое значение, если его содержание мыслится, как самостоятельная реальность вне нас. Но наряду с этой эмпирической картиной или субъективно-идеальным построением действительности есть и подлинная действительность — то, что Кант называет «вещью в себе» (Ding an sich), — которая нам абсолютно недоступна (по крайней мере, для теоретического познания). Вещь в себе каким-то образом «влияет» на наше сознание («аффицирует» его, как говорит Кант — остаток теории воздействия), благодаря чему в нас возникает сырой материал знания — хаос или груда ощущений, чувственных качеств. Этот хаос превращается в стройную и закономерную картину мира, как-будто независимого от нас, в силу того, что ощущения пропитываются формами и закономерностями нашего сознания. Все положительные науки — как математика, так и опытное естествознание — выражают лишь закономерности этого эмпирического мира «явлений» и не имеют никакой силы за пределами его, в применении к подлинному бытию. Метафизика же, т. е. наука об истинном бытии, в качестве науки, т. е. точного и обоснованного знания, невозможна; мы можем только (и как в своей этике учит Кант, даже должны) *верить* в иной, абсолютный мир, но мы не можем его *знать*.

В критике этого феноменализма мы должны прежде всего отвести теорию воздействия, присоединенную Кантом к феноменализму; несостоятельность ее уяснена уже выше (стр. 34). Что касается

самого феноменализма, как такового, то противоречивость его была уяснена уже ближайшими современниками и последователями Канта: Якоби и Фихте. Прежде всего, если «вещь в себе» нам абсолютно недоступна, то откуда мы черпаем уверенность в ее *существовании?* Не должен ли феноменализм выражаться более осторожно, именно утверждать, что за пределами мира явлений *может быть* еще иная, абсолютная действительность (но может ее и не быть)? «Вещь в себе» является с этой точки зрения только возможностью, реальность которой мы не в праве ни утверждать, ни отрицать (на такой точке зрения стоит русский кантианец-феноменалист проф. А. И. Введенский). Но этого мало. Мыслима ли «вещь в себе» — непротиворечиво? Якоби и Фихте показывают, что нет. Как можно *мыслить* то, что лежит за пределами всякого сознания (т. е. и мысли)? Не является ли вещь в себе только *понятием нашего разума,* т. е. совсем не вещью в себе? Как показывает сам Кант, понятие действительности (о чем подробнее в дальнейшем изложении) есть сложное понятие, образуемое нашим сознанием и означающее лишь единство и общеобязательность наших представлений. Но в таком случае вещь в себе, как понятие абсолютной действительности, есть лишь *идея* последней цели знания, выражение последнего идеала знания и играет лишь роль вспомогательного понятия для прогресса знания, как бы путеводной его звезды, не имея никакого значения за пределами знания и сознания.

Так толкует, опираясь на некоторые указания самого Канта, понятие вещи в себе кантианец Коген, основатель современной так называемой «марбургской» школы объективного идеализма (о последнем — ниже), тем самым *устраняя* понятие вещи в себе в точном феноменалистическом смысле. Словом, Кант *исходит* из феноменализма, но приходит, в анализе знания, к доказательству, что само понятие действительности производно от природы знания и имеет не больше значения, чем все остальные понятия человеческой мысли. Как сказал Якоби, «без понятия вещи в себе нельзя войти в систему Канта, а с этим понятием нельзя в ней оставаться». Раз мы дошли до убеждения, что все наши идеи и понятия суть лишь проявления нашего сознания и не имеют значения за его пределами, мы не имеем уже права делать исключение для идеи действительности. В силу этого хода мыслей феноменализм неизбежно преобразуется в новую точку зрения — *в идеализм* и ближайшим образом в то, что носит название *субъективного идеализма*. Это преобразование произошло дважды: один раз тотчас же после Канта в лице его ближайших преемников, и во-второй раз, когда в 60—70-х годах XIX века в Германии снова была воскрешена философия Канта и сделана попытка непротиворечивого ее изложения и систематизации. Это свидетельствует, что на этом пути такое преобразование *логически неизбежно*.

Субъективный идеализм.
Первый его тип (тип Беркли).

Если устранить противоречивое понятие «абсолютной и неведомой действительности» («вещи в себе») и продолжать далее логически развивать теорию знания по раз избранному пути, то остается утверждение, что все, что нам так или иначе дано или в той или иной форме мыслимо, есть «идеи», содержание нашего сознания, за пределами которого не только ничто не познаваемо (как утверждал феноменализм), но и ничего нет и ничто не мыслимо. Такая точка зрения называется *субъективным идеализмом*. Ярче всего она представлена английским философом конца XVII и начала XVIII века Беркли. Другую, более глубокую ее форму можно вывести из философии Канта, устранив ее феноменализм. Здесь мы рассматриваем ближайшим образом субъективный идеализм типа Беркли (отнюдь не историческую систему философии Беркли, как таковую, что выходит и из рамок курса).

Беркли утверждает: «быть» — значит быть для чьего-либо сознания, сознаваться кем-либо, т. е. быть идеей. Esse = percipi. («Быть» значит «быть воспринимаемым»). Совершенно ложно удвоение мира на восприятия и «сами вещи». «Сами вещи» и суть не что иное, как содержания восприятия, идеи нашего сознания. Поэтому возможны только две формы бытия: может «быть» воспринимающее со-

знание (дух) и могут «быть» воспринимаемые «идеи»; все, что не есть дух или сознание, есть идеи сознания. Материальное и вообще вне-психическое бытие, бытие не воспринимающее и не воспринимаемое, есть бессмыслица, неосуществимое понятие, в роде «деревянного железа» и тому подобное, ибо оно мыслится, как идея, которая не есть идея. Мир есть наше представление. Беркли утверждает, что это учение ничего не разрушает из того, что нам *практически* важно в бытии, и разрушает лишь туманное и бессмысленное удвоение мира у метафизиков. Хлеб, который мы едим, дома, в которых мы живем, важны и нужны нам не как «материальные субстанции», а как комплексы качеств, сознаваемых нами (вкус и питательность хлеба, устойчивость, прочность дома и т. д.); т. е. все это важно нам, именно как комплексы идей. Более того, это учение, по мнению Беркли, освобождает нас от всех трудностей познания, от опасности скептицизма, ибо раз вещей вне представлений *нет,* то нет надобности и спрашивать, как наши представления могут соответствовать вещам. Беркли ясно показывает неясность дуалистического реализма (стр. 29) и считает свою точку зрения единственным выходом из нее.

Остается, однако, объяснить, почему мы обычно все же *отличаем* действительность от наших представлений. Почему звон в ушах я называю «моим представлением», а звонок в комнате называю «действительностью»? Беркли объясняет это различием

двух родов наших представлений. Представления, зависящие от нашей воли, возникающие в нас беспорядочно, без строгой закономерности, и различные в разных сознаниях мы и в обычной жизни называем субъективными представлениями; представления же 1) неустранимые, т. е. не зависящие от нашей воли, 2) подчиненные строгой закономерности, 3) одинаковые для всех сознаний мы объявляем действительностью. Мы вполне правы, поскольку отличаем их от первого рода представлений, но неправы, поскольку приписываем им метафизическую действительность вне нашего сознания. Все свойства того, что мы называем действительностью, сполна объясняются указанными свойствами этого класса представлений, причем «действительность» все-таки остается только нашим представлением. Пример: воображаемый огонь не жжет, реальный — жжет; в этом вся разница между ними. Но это только значит, что в одном случае представление огня не связано с ощущением жжения, во втором случае — закономерно связано с ним, оставаясь тем же представлением.

На основной вопрос гносеологии: как относятся наши представления к предметам, Беркли отвечает таким образом: *никак,* ибо никаких предметов вне наших представлений вообще нет. Но такое радикальное устранение проблемы знания не есть ее разрешение. Субъективные представления отличаются от объективного знания бытия не только в тех случаях, которые поминает Беркли, когда они

относятся к совсем другой области или имеют иное содержание, но и когда они относятся и к одному и тому же содержанию. Мы различаем самое действительность, как цель познания, и наши представления о ней, как разной степени приближения к ней. В теории Беркли для этого отношения не остается места; между тем оно неустранимо. Иначе получилось бы, что наши представления о реальности и сама реальность совпадают, т. е. что мы всеведущи и непогрешимы, что противоречит фактам несовершенства и медленного совершенствования человеческого знания.

Кроме того, объяснения, которые со своей точки зрения дает Беркли различию между субъективными и объективными представлениями, недостаточны потому, что он не показывает, почему же, в силу каких условий, могут существовать два столь разнородных класса представлений. Правда, он строит для этого теорию, но эта теория уже выходит за пределы субъективного идеализма: по Беркли, представления субъективные зависят от нашей воли и суть наши создания; представления же, имеющие объективное значение, вызываются в нас волей Бога. Но это есть уже метафизическая теория, предполагающая доказанность бытия Бога вне нас. Такая теория не только выходит за пределы научно построенной теории знания, но и противоречит — что здесь важно — субъективному идеализму. Если предполагается *реальное* бытие Бога, то субъектив-

ный идеализм уже разрушен, и тогда мыслимо и реально бытие мира вне нас.

Если мы хотим остаться при субъективном идеализме, то мы должны отыскать более глубокое его обоснование, не устраняющее, а действительно *объясняющее* необходимое соотношение между сознанием и предметом знания. Такую теорию можно извлечь из философии Канта, за устранением ее феноменализма.

Субъективный идеализм. Второй тип (тип Канта).

В критике субъективного идеализма Беркли мы видели, что если исходить из отрицания абсолютной (вне сознания сущей) действительности и все, что мы зовем обычно действительностью, признать за мир наших представлений, то перед теорией знания необходимо встает вопрос: как с этой точки зрения, т. е. пределах наших представлений, объяснить разницу между субъективной и объективной стороной сознания (соответствующую прежнему различию между представлениями и предметами). Задачу эту пытается разрешить теория знания Канта в очень глубоко продуманной идеалистической теории предметного бытия.

Из одного письма Канта мы знаем, что его теория выросла из размышления над вопросом: на чем основано отношение наших представлений к тому,

что мы зовем предметами? Этот вопрос приобретает остроту именно в силу идеалистического убеждения Канта, выраженного им в другом месте в словах: «вне нашего знания у нас нет ничего, с чем мы могли бы сравнить наше знание». Для разрешения этого вопроса Кант исходит из анализа строения реально существующего знания: математики и естествознания. Кант находит в его составе три основных типа суждений (знаний): 1) чисто опытное знание в узком смысле слова, т. е. констатирование фактов— «*апостериорные суждения*» (от слова — a posteriori то, что узнается только из наблюдения, как бы формулируется только задним числом, *после* наблюдения); 2) чисто логическое знание, основанное на простом анализе уже имеющихся понятий — т. е. *«аналитические суждения»,* в роде суждения «все тела протяженны», основанного на анализе самого понятия «тела» (раз мы мыслим тело, то в нем мы уже мыслим протяженность, и нам не трудно простым разложением понятия получить это суждение). Здесь сказуемое суждения не прибавляет ничего нового к содержанию подлежащего, а только разъясняет его. Эти два типа суждений не содержат в себе ничего загадочного: апостериорное знание есть простое констатирование единичных впечатлений, аналитическое знание — простой разбор наших мыслей. Но есть еще третий род знания, с обычной точки зрения необъяснимый. Это — 3) *синтетические априорные суждения* — суждения, в которых мы а) узнаем что-то новое, не содержащееся в готовых поня-

тиях, и b) не в форме единичного наблюдения, а в форме общего закона, обязательность которого для нас *заранее* (a priori) очевидна, подобно всеобщей обязательности аналитических суждений. Кант доказывает, что сюда относятся 1) все математические суждения. Суждение 7+5=12 есть *синтетическое* суждение, ибо 12 не есть признак, логически (аналитически) содержащийся в понятиях 7 и 5, а совершенно *новое* понятие; с уяснением этого суждения наше знание расширяется, приобретает *новое* содержание. Но вместе с тем это не есть эмпирическое констатирование. Правда, опыт содействует в психологическом смысле установлению таких суждений (мы учимся считать по пальцам, отдельным вещам и т. д.), но логическая обязательность суждения независима ни от какого опыта. Нам не нужно *проверять* такое суждение, и мы *заранее* знаем, что никакой опыт не может его опровергнуть, что оно имеет силу раз навсегда. 2) Сюда же относятся основные общие суждения (так сказать, убеждения), лежащие в основе эмпирического естествознания. Суждение «А есть причина явления В» основано, конечно, отчасти на наблюдении явлений А и В, но только отчасти. Мы должны, чтобы его образовать, исходить из *заранее* составленного убеждения, что одно явление может вообще быть причиной другого или что всякое явление имеет свою причину. Как показал уже Юм (английский философ эмпирической школы XVIII века), никакое опытное явление не показывает нам причинного отношения, в опыте мы

узнаем только, например, что явление А обычно или во всех наблюденных случаях предшествует явлению В, и больше ничего. Кант показывает, что сам опыт был бы невозможен, если бы мы не приступали к нему с готовым запасом такого рода общих понятий (категорий) и соответствующих *синтетических априорных суждений.*

Итак, математика целиком, а естествознание в своей общей основе состоят из синтетических априорных суждений и немыслимы без них. Но как возможны такие суждения? Они невыводимы ни из опыта (единичного наблюдения), ни из логического анализа наших мыслей. Они таят в себе ту загадку, что знание, имеющее *реальное* значение (мы знаем, что все *явления природы подчинены* математическим отношениям и отношениям, формулируемым естествознанием), черпается нами не из наблюдений внешнего бытия, а как бы из нас самих, из внутреннего богатства нашего духа. Эта загадка не разрешима, поскольку мы думаем, что знание должно отображать или улавливать внешнее бытие, ибо тогда всякое знание, имеющее реальное значение, должно было бы быть опытным, т. е. апостериорным. Единственный выход здесь — признать, что в знании не наш дух приспособляется к объективному материалу знания, а напротив, материал знания приспособляется к законам и формам нашего сознания. А это значит признать, что мы в научном знании познаем не действительность, как она есть независимо от нас, а действительность, как она нам *представляется.* Если

надеть цветные очки, весь мир сразу окрашивается в цвет очков, и понятно, что мы тогда заранее знаем, что все предметы на свете должны быть окрашены в данный цвет (цвет наших очков). Таков смысл синтетических априорных суждений. В нашем духе есть 1) *априорные формы наглядных представлений* — пространство и время, в которые укладываются или которыми, так сказать, окрашиваются все наглядные образы, получаемые нами из внешнего мира. Кант показывает, что на этом основано значение геометрии — на пространственной форме наших представлений, такое же значение отвлеченной математики (арифметики) — на временной форме наших представлений; пространство и время суть не внешние вещи, а присущие нашему духу формы всех наглядных представлений; 2) априорные формы *понятий* (мыслей) — категории, в роде причинности, субстанциальности, качества, отношения, единства, множества и т. д., и соответствующие им суждения — в роде суждения: всякое явление имеет свою причину — в которых мы *мыслим* всю действительность, — на этой почве возможно естественно-научное знание. Таким образом, эмпирический материал действительности, будучи сознаваем нами, т. е. входя в состав нашего сознания, подчиняется его формам, и то, что кажется нам законами и формами самого бытия, есть только законы и формы *нашего сознания,* отражающиеся на картине действительности, присутствующей в нашем сознании.

На почве этой общей теории знания развивается

замечательное учение Канта о действительности или предмете знания. Кант доказывает, что «предмет» есть не что иное, как *предметность* представлений; то, что мы зовем действительностью и что кажется нам чем-то независимым от сознания, есть особая форма «предметности», приобретаемая нашими представлениями. В чем заключается эта форма и на чем она основана? Действительность отличается от субъективных представлений своей всеобщностью и упорядоченностью: она — одна для всех сознаний, и в ней наши представления сочетаются не произвольно, не «как попало», а по определенным правилам. В силу чего это возможно? Это есть, по мысли Канта, действие на наши представления тех самых *форм,*— именно форм мышления, — которые делают возможным само познание. Прежде всего, эти формы суть не формы эмпирического индивидуального сознания, а формы чистого сознания, сознания, как такового, или «сознания вообще»: они суть проявления не того или иного индивидуального содержания, а общей природы сознания, как чисто формального, одинакового у всех людей познавательного начала. Следовательно, множественность сознаний и индивидуальные различия между психическими особенностями разных людей не играют в них никакой роли. Поэтому определенные им представления образуют единое, обязательное для всех людей одинаково содержание. Затем, текучая и хаотическая область представлений, подчиняясь точным «правилам», вытекающим из применения форм, мышления (выс-

ших формальных понятий категорий), приобретает правильность или необходимость. Если я просто воспринимаю сырой материал знания — поток ощущений, — то все текуче, хаотично, бесформенно, произвольно. Но поскольку я *мыслю* этот воспринимаемый материал, подвожу его под понятия единства, множества, субстанции, качества, отношения, причинности и т. д., тем самым — под определенные правила (напр., «всякое явление имеет свою причину», или «всякое качество принадлежит субстанции» и т. д.), я вношу в этот хаос внутренний распорядок, в силу чего хаос ощущений как бы формируется, кристаллизуется и, так сказать, застывает перед моим сознанием в виде устойчивой, правильной, единой картины бытия, которая и есть то, что мы зовем *действительностью*. Те самые формы, в силу которых возможно познание, обусловливают и как бы творят и самый предмет познания. «Условия познания суть вместе с тем условия предмета познания», ибо «предмет» есть лишь «предметность представлений». Действительность есть не заранее данное готовое содержание, которое познание должно отображать, а лишь *результат деятельности* самого познания.

В конечном счете «действительность» есть не что иное, как *единство* мира наших представлений, его систематичность, т. е. зависимость всего его многообразия от пронизывающего его единства. Но это единство есть лишь отражение высшего, «трансцендентального» *единства нашего сознания* или, как

Кант это называет, «трансцендентального единства апперцепции». Подчиняя наши представления формам мышления, мы подчиняем их вместе с тем высшей и самой общей форме сознания — его *единству* (не эмпирическому и условному единству нашей личности в психологическом смысле слова, а единству нашего я, как чистой формы, как общего субъекта познания). Это единство гносеологического субъекта, отражаясь на материале познания, придает ему характер *единого общего для всех людей бытия* (причем «единство» есть не просто одно из свойств бытия, а то, что мы зовем бытием, объективностью содержания знания, и есть не что иное, как проникнутость этого содержания высшим всеобъемлющим единством).

Такова теория предмета или действительности у Канта, глубокомысленно объясняющая то, что просто отмечалось в субъективном идеализме Беркли — различие между объективными истинами и произвольными представлениями в нашем сознании. Доказана ли этим, проведена ли последовательно и непротиворечиво точка зрения «субъективного идеализма»? Судьба философии Канта показывает, что нет. Как только мы пытаемся продумать до конца и в совершенно отчетливых понятиях эту систему, так мы необходимо приходим к сознанию, что исходные ее понятия противоречат ее выводам, так что, как сказал один из самых талантливых современных немецких кантианцев, «понять Канта — значит выйти за его пределы».

В самом деле, под субъективным идеализмом мы разумеем учение, что внешней действительности нет, что наше познание замкнуто в субъективных пределах нашего сознания, причем под сознанием мы разумеем то, что *обычно* разумеется под этим понятием — т. е. сферу психической, внутренней жизни — в отличие от всего объективного, материального и т. д. Но Кант так существенно преобразовал понятие сознания, что оно в его системе означает или, вернее, должно означать уже нечто иное. А именно, оно есть сфера, объемлющая *все* мыслимые содержания — как субъективную, так и объективную сторону бытия. Утверждение, что действительность есть лишь содержание нашего сознания, может значить *либо* то, что мы пытаемся *втиснуть* бесконечное бытие в узкий круг нашей душевной жизни, *либо* то, что мы *расширяем* понятие сознания далеко за пределы этого узкого круга, так что оно действительно распространяется на все бытие. По *замыслу* своей философии Кант хотел сделать первое, т. е. развить субъективный идеализм, но в процессе *осуществления* этого замысла получилось нечто совсем иное — понятие сознания, как чистой всеобъемлющей логической *формы,* отнюдь не совпадающее с понятием субъективной сферы психического, а объемлющее и субъективную и объективную стороны бытия. Идеализм Канта отнюдь не значит (по последним своим выводам), что весь необъятный мир помещается «в моей голове» или в моем еди-

ничном сознании, в моем индивидуальном «я»; напротив, «моя голова» и мое «я», как психическая реальность, есть лишь ничтожная часть этого мира, такое же познаваемое содержание, как и все остальное. Идеализм этот значит, что все бытие объемлется лишь какой-то общей, истинно универсальной формой «чистого сознания», что есть какой-то космос, какая-то вселенная *сознания или знания*, которой подчинены все единичные предметы, в том числе и наша душевная жизнь. Такая точка зрения есть уже не субъективный, а *объективный идеализм*.

Объективный идеализм.

Теория знания, обозначаемая, как объективный идеализм, возникала в истории философии неоднократно. Зачатки или основные элементы ее мы находим уже у Платона, в особенности же у его позднейшего преемника Плотина (III в. после Р. Хр.), а потому и у большинства мыслителей, опирающихся на платонизм и особенно на новоплатонизм (напр., у Николая Кузанского в XV веке, у английских мыслителей XVII в. так наз. кэмбриджской школы, Кэдворта и других, у Мальбранша и Спинозы, XVII век). В яркой и глубокой форме, в соединении со всеобъемлющими онтологическими учениями, она образует содержание так назыв. немецкого идеализма (Фихте, Шеллинг, Гегель, на-

чало XIX в.). В новейшее время объективный идеализм вновь возродился в ряде чисто гносеологических систем, возникших преимущественно из переработки кантовской философии. Так как мы рассматриваем объективный идеализм только как теорию знания, то мы изложим его лишь в его современной форме, и притом лишь в двух главных его проявлениях — в системе идей так назыв. «имманентной школы» и в системе «логического идеализма» так назыв. «марбургской школы».

Дойдя до объективного идеализма, мы достигли той ступени развития теории знания, при которой она выступает в своем подлинном смысле и значении, как наука основополагающая, отличная от психологии и независимая от нее (стр. 25 сл.) Все доселе рассмотренные нами теории были *психологистичны,* т. е. исходили из понятия сознания, как душевной жизни, и учение о познании строили как учение об отношении представлений (как явлений душевных) к объективному миру. Но различие между душевными явлениями и, напр., материальными есть различие в пределах самой реальности и отнюдь не совпадает с различием между субъектом и объектом знания, или между знанием и его предметом. Теория знания совсем не сводится к вопросу, как «внешние вещи» попадают в мое сознание (в «мою душу»), а к вопросу, как сознание или знание доходит до истины или до объективных результатов. Загадка знания остается одной и той же, познаем ли мы материальный мир, душевную жизнь

или какую-либо иную область бытия (напр., в математике или логике, которая имеет дело не с материальными и не с душевными явлениями, а с отношениями какого-то третьего рода). Всюду загадка эта сводится к вопросу: как сознание достигает знания, содержание которого имеет *силу* независимо от его сознанности или познанности? В *этом* смысле «истина» или «предмет знания», будучи трансцендентны сознанию, вместе с тем должны быть имманентны ему, т. е. улавливаться или усваиваться им; и в этом соотношении и состоит проблема знания.

Объективный идеализм достигает разрешения этой проблемы строгим различением сознания в гносеологическом смысле (или знания) от сознания в психологическом смысле. Основатель школы «имманентной философии» Шуппе рассуждает так: нет мышления без бытия, о котором оно мыслит, и нет бытия, которое не было бытием мыслимым или сознаваемым — нет бытия без мышления. Мышление и бытие, или факт мышления и содержание мышления образуют неразрывное двуединство, и нельзя даже спрашивать, как бытие попадает в сознание, или как сознание улавливает бытие, ибо такая постановка вопроса предполагает их раздвоенность или разобщенность, чего на самом деле нет. Но это двуединство, которое мы можем обозначить общим именем сознания (в гносеологическом смысле), есть нечто совершенно иное, чем душевная жизнь. Ибо это сознание 1) надъиндивидуально —

едино для всех и 2) объемлет все бытие, т. е. не имеет в себе ничего субъективного. Это сознание есть, по учению Шуппе, «сознание вообще» или «общеродовое сознание». «Единичные сознания» имеют сторону или часть, в которой они все слиты в одно сознание, всеобъемлющее и объективное. Точнее надо сказать так: только то в сознании, чем одно единичное сознание отличается от другого, образует индивидуально-психологическую его сторону; остальное есть сознание вообще, чистое гносеологическое сознание, в состав которого входит объективное бытие, и его умственная обработка гносеологическим мышлением.

Несколько иначе формулирует объективный идеализм так назыв. «марбургская» школа — Коген, Наторп и др. По ее мнению, надо исходить не из понятия сознания, которое неизбежно психологично, а из понятия *знания*. Теория знания изучает объективное знание, систему научного знания. Исходя из кантовского убеждения, что «вне нашего знания у нас нет ничего, с чем мы могли бы сравнить наше знание», эти мыслители представляют себе знание, как некий универсальный космос или абсолютно высшее и всеобъемлющее начало, в пределах которого и в подчинении которому развиваются *все* соотношения между частными содержаниями, в том числе и соотношение между субъектом и объектом. Нет предмета, который был бы заранее *дан* знанию; знание творит из себя все свое содержание, всякий предмет есть уже результат ра-

боты знания, продукт определения. Знание имеет форму системы всеединства, в которой все связано между собой. Всякое частное содержание есть результат логического определения, т. е. определено отношением к системе целого знания. Жизнь знания есть бесконечное саморазвитие системы, и его высшая идеальная цель — совершенная законченность систематического определения — есть истина, которая мыслится нами как идея абсолютной действительности. «Действительность» вообще есть категория знания, форма, в которой мы мыслим достижения знания, и потому она изменчива в зависимости от изменения знания. Различие между «объективным предметом» и «нашим знанием о нем» есть лишь различие между следующим этапом знания, к которому мы стремимся, и уже достигнутым его состоянием. Вопрос же о том, как единичное «я» или личность фактически познает или приобретает знания, выходит за пределы чистой теории знания, которая есть «логика чистой мысли».

Критика объективного идеализма. Идеал-реализм (интуитивизм).

Объективный идеализм, избавляя теорию знания от наивных и смутных воззрений психологизма и создавая подлинно-научную теорию знания, не разрешает, однако, до конца, основной проблемы знания. Ему роковым образом присущи два недостатка.

1) Заменяя психологическое понятие индивидуального сознания понятием «сознания вообще» или «знания», он не может точно разъяснить, каково отношение между единичным сознанием и «сознанием вообще» (или знанием). Одно из двух: а) либо «сознание вообще» (знание) входит, как часть, в *состав* индивидуального сознания, т. е. *имманентно* ему; но тогда каждый человек был бы всеведущим, обладал бы всей полнотой истины, и ни о каком «познании», т. е. приобретении и углублении знания, не могло бы быть и речи; б) либо же — что здесь остается допустить — «сознание вообще» (или знание) *трансцендентно* индивидуальному сознанию, есть особый мир истины, независимый от единичного сознания. Но тогда проблема знания не разрешена, ибо та самая загадка, которая таилась в отношении сознания к предмету, теперь обнаруживается в отношении единичного сознания к сознанию вообще (знанию), и введение этого понятия, таким образом, ничему не помогает, а есть лишь излишнее удвоение проблемы, или лишь новая (и притом спорная) ее формулировка. Ибо если реальное сознание как-то способно проникать в трансцендентную ему область «знания», то оно могло бы так же проникать в область самого бытия.

2) Как бы ни реформировалось понятие «сознания», оно сохраняет следы своего психологического происхождения. Под «сознанием» (и «знанием») мы разумеем гносеологическое единство, рассматриваемое со стороны *субъекта, познающего*. Поэтому

объективный идеализм остается все же хотя и очищенным, но *субъективным* идеализмом. Если гносеологическое единство или отношение есть единство мышления и бытия или знания и его предмета, то мы неизбежно даем одностороннюю и двусмысленную его характеристику, определяя *целое* термином, носящим признаки *одной* его части: против нашей воли, часть здесь все же поглощает целое, и, желая спасти объективность знания, мы все же приходим к какому-то противоестественному растворению или испарению бытия, предмета, в субъективной сфере сознания или знания.

Отсюда возникает потребность преодоления всяческого (даже объективного) идеализма, построение теории знания, которая действительно непредвзято сосчиталась бы с природой гносеологического двуединства сознания и бытия, не пытаясь втиснуть целое в одну его часть, или расширить часть до значения целого. Эта потребность удовлетворяется в ряде современных учений, которые можно назвать *идеал-реализмом* или *интуитивизмом*. Возврат к реализму содержится в системах «эмпириокритицизма» Авенариуса (который понятия сознания и знания заменяет более нейтральным понятием «среды») и французского философа Бергсона. Зачатки этого воззрения можно найти уже в XVIII веке в философии «шотландской школы» (Рид) и ее последователя в XIX в. — Гамильтона. В настоящее время эта теория наиболее подробное обоснование получила в русской философии в трудах

Н. О. Лосского и С. Л. Франка. Мы можем изложить здесь лишь общие тенденции этого направления идей.

Вся трудность проблемы знания, загнавшая нас в тупик идеализма, основана на предвзятой предпосылке о *замкнутости* сознания. Кажется очевидным, что либо действительность находится *вне* сознания, и тогда она ему недоступна, либо она находится *внутри* сознания, и тогда она не есть «подлинная» действительность, а растворена в идеальной сфере сознания, есть лишь «идея», «представление», «мысль». Но здравый смысл говорит нам иное: мы непосредственно сознаем (ср. стр. 28) возможность для сознания овладевать трансцендентным ему бытием. Этот факт должен быть положен в основу теории знания. Мы должны мыслить сознание не как замкнутую в себе сферу, а скорее как пучек лучей, бросаемый на противостоящую ему действительность. Как лампа освещает предметы без того, чтобы предметам нужно было для этого входить в пределы лампы или лампе — расшириться до всего круга освещаемых ею предметов, так и сознание освещает (сознает, познает) противостоящее ему бытие *непосредственно,* не путем копирования его внутри себя (дуалистический реализм), не путем иллюзии, заставляющей его принимать внутреннее свое содержание за внешнее (феноменализм и идеализм), а путем подлинного познавательного овладения вне его стоящим бытием. Всякое познание есть *интуиция,* т. е. непосредственное со-

зерцание реальности и отдание себе отчета в соотношении его содержаний. В этой интуиции состоит само существо сознания, как непространственного и вневременного начала, способного обозревать, уяснить и то, что в пространственном и временном смысле стоит вне узкой сферы внутренней психической жизни личности.

Иначе это можно выразить так: двуединство сознания и предметного бытия, усмотренное уже объективным идеализмом, есть не «сознание вообще» или знание, и не только одно предметное бытие, а именно *единство* того и другого, которое мы можем назвать только *абсолютным бытием* (бытием как субъекта, так и объекта, или бытием сознания и бытием сознаваемых предметов). Это бытие имеет свою идеальную сторону (сознаваемость или познаваемость) и свою реальную сторону (предметность, бытие в узком смысле слова). Оно и есть, и сознается. То единство, которое уже у Канта является высшим гносеологическим понятием, есть не единство сознания, а абсолютное *единство*, объемлющее сознание и бытие. В этом смысле новый (монистический) реализм или интуитивизм есть *идеал-реализм*.

Этим завершено наше изложение теории знания, как решения проблемы возможности знания. Но теория знания, как мы видели выше, есть, вместе с тем, методология научного знания. Нам остается рассмотреть основные вопросы, сюда относящиеся.

Методология знания. Рационализм.

Родоначальники новой философии в XVII веке — Декарт во Франции и Бэкон в Англии — основной своей задачей ставили выработку правильной методологии наук (стр. 17). Этот вопрос очень быстро приобрел характер вопроса об источнике или происхождении знания (или о «факторах» знания) и, лишь начиная с Канта, снова переведен *на* свое основное методологическое значение (стр. 24).

Науки, служившие образцом для методологических исследований, были естествознание и математика. В практике научного знания развитие естествознания было тесно связано с развитием математики; в лице Галилея (начало XVII века) и еще ранее в лице великих предтеч новой науки Николая Кузанского (XV век) и Леонардо да-Винчи (конец XV и начало XVI века). Новое естествознание возникло как математическое естествознание, т. е. как разложение опытных данных на количественные элементы, построение математических законов явлений и опытная их поверка. Таким образом, в практике науки опытное наблюдение и отвлеченно - логический анализ нашли свое плодотворное сочетание, и методология естествознания нашла себе точное выражение в трудах великого естествоиспытателя Галилея. В философии, однако, методологические проблемы привели на целых два столетия к спору между двумя школами, из которых

одна, развивавшаяся преимущественно на континенте (Франция, Голландия, Германия), брала за образец чистую математику и считала истинным лишь знание, подобное математике, т. е. основанное на логическом анализе *(рационализм),* а другая, развивавшаяся в Англии, брала за образец опытное естествознание и считала опытное наблюдение единственной основой или источником знания. Главные представители рационализма — Декарт, Спиноза, Лейбниц; главные представители эмпиризма — Бэкон, Локк, Беркли, Юм.

Декарт, начиная с всеобщего сомнения во всем, в чем вообще можно сомневаться, находит первую опорную точку знания в самоочевидности самосознания, ибо бытие самосознания отрицать нельзя, не впадая в логическое противоречие: «я мыслю — следовательно, я существую» (cogito ergo sum); противоположное логически немыслимо, ибо мыслить небытие своей мысли нельзя. Отсюда он открывает общий критерий истины: все ясные и отчетливые идеи истинны, и из них вытекают необходимые связи между ними; ложные суждения суть результат произвольных сочетаний идей, — сочетаний, которые возможны лишь при смутности идей. Но все чувственные образы, все данные восприятия *смутны;* они часто ошибочны и, во всяком случае, противоположное им *мыслимо,* следовательно, они недостоверны. Образцом достоверного знания служит, напротив, математика, которая строго логическим путем переходит от самоочевидных истин

(аксиом) к выводам из них; всякое знание достоверно постольку, поскольку оно в этом смысле уподобляется математике. Высшей основой знания служат истины самоочевидные, которые суть логическое усмотрение связи ясных простейших идей. Сами идеи эти, так как они не заимствуются из опыта, очевидно, *врождены* нашему разуму; таковы, например, идея Бога, основные идеи логики и высшие рациональные понятия научного знания вообще.

Убеждение рационализма, что чисто-логический анализ, вне всякого участия опытного наблюдения, может дать законченное объяснение всех отношений бытия, в логическом смысле опирается на убеждение, что *все реальные связи и отношения разложимы на логические отношения.* Под реальными связями и отношениями разумеются такие, как, например, отношение между причиной и действием или закономерность сосуществования двух явлений и т. п.; логические отношения в конечном счете сводятся на отношения основания и следствия, в силу которого из *А* логически необходимо *вытекает В.* У преемника Декарта Спинозы это убеждение высказано в утверждении, что «порядок и связь вещей таковы же, как порядок и связь идей», и в том, что он употребляет, как равнозначные понятия causa (причина) и ratio (основание). У Спинозы «все вещи вытекают из природы Бога (который мыслится, как высшее основание бытия) так, как из природы треугольника вытекает равенство его углов двум прямым». Таким образом, в мире нет творчества,

развития, временной смены, все на свете становится логически необходимым и логически вытекает из первопричины. Следуя программе, намеченной Декартом, Спиноза пишет свою философскую систему «геометрическим порядком», т. е. как учебник геометрии, в форме аксиом, определений и теорем; и — что важнее — все бытие становится в его изображении какой-то воплощенной логикой.

Последний великий рационалист Лейбниц смягчает рационализм тем, что различает два рода истин: истины «вечные» (т. е. чисто логические), в роде математических, и «истины факта», основанные на констатировании фактов и невыводимые логически; первые истины опираются на логический закон тождества, последние на формулированный Лейбницом «закон достаточного основания» (по метафизике Лейбница — на телеологическую причинность). Но в принципе и Лейбниц сохраняет указанное рационалистическое убеждение, ибо он утверждает, что «истина факта логически недоказуема (т. е. невыводима из «вечных истин») только для несовершенного человеческого ума, для совершенного же ума Бога все истины имеют чисто логическое основание.

Со времени реформы методологии знания, произведенной Кантом (о ней ниже), рационализм в этой классической своей форме перестает существовать. Однако, и в послекантовской философии рационализм возрождается в своеобразной форме в абсолютном идеализме Гегеля, а также в современ-

ной школе логического идеализма («марбургской школе», ср. стр. 55). В этой новейшей форме его обычно зовут «панлогизмом»; в известном смысле он еще более радикален, чем старый рационализм, ибо опирается на убеждение о сводимости всего бытия к «идеям» и идеальным отношениям. У Гегеля весь мир развивается, как логическая система идей, путем образования противоречий и разрешения их в высших понятиях, причем «разум», «идея», «понятие» становятся живой силой, проявлением которой служит все мировое бытие.

Методология знания. Эмпиризм.

Отлагая пока критику рационализма, обратимся к изложению эмпиризма.

Эмпиризм, имея свои корни еще в английской средневековой мысли (францисканский монах Роджер Бэкон в XIII в., Вильям Оккам в XIV в.), первое систематическое свое обоснование получает у Франциска Бэкона, в начале XVII в. (английский мыслитель и государственный деятель эпохи Елизаветы и Якова I, современник Шекспира). Бэкон неудовлетворен всем существовавшим в его время знанием. Цель знания — не бесплодная отвлеченная игра ума, а практическая польза для жизни, овладение силами природы. Но это овладение возможно только путем «служения» природе, т. е. внимательного изучения ее явлений. Единственными «дверями» знания служит

опытное наблюдение. Мы должны очистить нашу мысль от всех предвзятых убеждений (которые Бэкон называет «идолами»); стать «чистым зеркалом» природы и записывать суждения как бы «под диктовку голоса природы». Бэкон устанавливает правила собирания, наблюдения и классификации явлений природы (знаменитая теория научной индукции или эксперимента) и требует, чтобы мы восходили от фактов к обобщениям медленным и последовательным путем все более расширяющихся обобщений.

Систематическую *теорию* эмпиризма дает Локк (ср. стр. 32). Локк восстает против учения Декарта и его последователей о «врожденных» идеях и истинах. Таких врожденных идей и истин нет, что доказывается разногласием мнений, различием верований разных народов, возможностью заблуждений и пр. Наш разум при рождении есть «белый лист бумаги», «гладкая доска» (tabula rasa), на которой опыт впервые пишет свои письмена. Все наши идеи, в том числе высшие понятия, суть обобщения из опыта. У нас есть опыт «внешний» — чувственные ощущения, и «внутренний» — психологическое самонаблюдение. Тот и другой опыт дает нам «простые идеи», из комбинаций которых образуются все сложные идеи. Однако, в оценке познавательного значения опыта Локк уклоняется от чистого эмпиризма. Он признает, во-первых, значение некоторых идей, которые опытом проверить нельзя (напр., идеи субстанции), хотя и считает их «смутными». Затем

он доказывает, что единственное точное знание есть знание чисто-логических отношений между идеями (сходство, различие и математические отношения), отношений, которые мы усматриваем путем непосредственного созерцания общей природы идеи. Знание же, достигаемое путем опытного наблюдения единичных явлений — знание *реальных* отношений сосуществования и последовательности — имеет строгое основание только для единичного случая, в качестве же обобщений или общих суждений, выражающих законы природы, оно есть не такое знание, а имеет лишь *вероятное* значение; поэтому Локк не особенно высоко ценит опытное естествознание.

Дальнейшая история эмпиризма в лице систем Беркли (ср. стр. 41) и Юма есть история все более строгого и прямолинейного проведения требований эмпиризма и вместе с тем уяснения, что удовлетворение этих требований ведет к отрицанию весьма многого, а у Юма — всего самого существенного в нашем знании, т. е. сведения эмпиризма к скептицизму. Беркли в этом отношении выставляет два существенных отрицания: 1) он устраняет понятие материальной субстанции, т. е. телесного мира, ибо опыт дает нам только «качества» или «идеи» (содержания ощущений), но никогда не дает представления о «носителе» этих качеств, который есть поэтому бессмысленное понятие; тем самым отпадает, как произвольное, понятие внешнего мира, независимого от нашего сознания (ср. стр. 42); 2) он устра-

няет также понятие причинной связи, как реального действия силы, или действительного произведения одного явления другим; в опыте нам дана только закономерность смены идей, т. е. порядок идей, и дальше этого мы ничего не в праве утверждать.

Строжайшее и классически ясное проведение принципов эмпиризма мы находим у Юма, у которого вместе с тем эмпиризм становится чистым скептицизмом. Все наши «идеи» вытекают из «впечатлений»; человек не может сам создать ни одной идеи, которая не была бы копией какого-либо впечатления. Но часто человек придает идее не тот смысл, который она имеет, т. е. относит ее не к тому впечатлению, копией которого она является, и тогда впадает в заблуждение. Юм усматривает три основных заблуждения, постоянно присутствующих в человеческом сознании и не имеющих опытной основы: понятие субстанции, понятие «я», как тождества личности, и понятие причинной связи. 1) Субстанция, т. е. неизменный носитель изменяющихся качеств и состояний, нигде не дана в опыте. Если я вижу горящую свечу и сначала имею большую свечу, а потом маленькую, то я *не в праве* сказать, что это — «одна и та же» свеча, которая наполовину сгорела, ибо в опыте мне даны только два *разных* представления; нельзя сказать, что вода и лед есть «одна и та же» субстанция, это суть разные данные опыта. Происходит это заблуждение потому, что изменения обычно совершаются медленно, непрерывно и касаются не всего комплекса ка-

честв, а лишь части его; два очень сходных комплекса мы принимаем за тождественное и сливаем их в представление единого тождественного явления, т. е. «субстанции». 2) Таково же происхождение иллюзии нашего «я» или личного тождества. Для опытного знания наше сознание есть лишь комплекс, «связка» или «пучек» идей или переживаний, без всякой связующей их нити или без всякого реального носителя; но сходство смежных состояний душевной жизни и сохранение в памяти следов прошлого приводят к (мнимому) понятию личного тождества или «я». 3) В опыте нам не дана не только *причинная связь* в смысле реального причинения или реальной внутренней силы (что доказывал уже Беркли и еще более ясно показывает Юм), но вообще не дана никакая *связь* двух явлений, а дана только их смена, и частое повторение одинаковой смены («вслед за явлением *A* часто наблюдается явление *B*»). Мы не в праве ни признавать внутренне-необходимую связь этих явлений, ни даже обобщать наблюдение, т. е. превращать во всеобщий закон («явление *A всегда* сопутствуется явлением *B*»), ибо опыт говорит только за себя и не содержит никакого знания будущего и вообще еще не наблюденного. То и другое — вера в необходимую связь и в связь закономерно-всеобщую есть лишь результат *привычки,* в силу которой, если мы часто встречали *A* вместе с *B,* мы по психологическому явлению ассоциации идей при появлении *A* ждем явления *B,* и это внутреннее чувство слияния двух идей в нашем сознании при-

нимаем за объективную связь самих содержаний идей.

Анализ Юма и в особенности его критика понятия причинной связи уничтожает на почве эмпиризма возможность всякого общего знания, всякого предвидения явлений и пр. От всего знания вообще не остается ничего, кроме хаоса единичных ощущений. И действительно, Юм утверждает, что все то, что в знании практически нужно для жизни, все наши убеждения и так назыв. обобщения суть не знание, а только слепая (хотя и практически неизбежная) *вера*.

Методология знания. Критика эмпиризма и рационализма.

История эмпиризма сама дает достаточно материала для его критики. Начавшись с утверждения, что опыт есть единственный источник знания, эмпиризм в лице Юма доходит до скептицизма, т. е. до вывода, что опыт в строгом смысле не дает *никакого* знания, а лишь сырой материал для знания в лице единичных впечатлений. Это развитие эмпиризма, поскольку оно не случайно, а необходимо, уже заключает в себе опровержение эмпиризма: если, исходя из эмпиризма, приходится отрицать все знание, то в этом повинно, очевидно, не само знание, а эмпиризм, который есть плохая или недостаточная теория знания. История эмпиризма после Юма,

в XIX веке, не противоречит этому выводу. Если Дж.-Ст. Милль попытался написать «Систему логики» в духе эмпиризма, то он достиг этого отчасти благодаря недоговоренности своих мыслей — он ближе к Локку, чем к Юму, — отчасти же включив в свой эмпиризм значительную дозу скептицизма. Позднейшие формы эмпиризма — «эмпириокритицизм» Авенариуса и преимущественно американская теория «прагматизма» (учение Джемса и других, согласно которому критерием истины служит практическая полезность или плодотворность соответствующих понятий) насквозь проникнуты скептицизмом. Они отрицают объективную ценность общего знания, и считают, что все в знании, кроме единичных фактов, имеет чисто относительное и служебное значение более или менее экономного, простого и удобного сокращенного описания фактов.

Кант, в своей теории знания, показал ложность и двусмыслие эмпиристического утверждения, что опыт есть единственный источник знания. Все наше знание — говорит Кант — *начинается с опыта,* но не черпается из опыта, т. е. не основано *на опыте*. Под опытным знанием в узком смысле надо разуметь только то знание, значение которого всецело зависит от единичного наблюдения; но это знание ограничено констатированием единичного факта. Во всем остальном знании соучаствуют понятия и суждения, логически не зависимые ни от какого опыта, хотя психологически и пользующиеся опытом, как психологическим орудием пробуждения мыслей. Этим

указанием устранен спор о врожденных понятиях. Психологически совершенно верно, что никаких врожденных идей и суждений у нас нет, и что все мы узнаем, учась с помощью опыта. Но есть элементы знания, которые, не будучи врожденными, «априорны», т. е. логически независимы от опыта (стр. 46).

Анализ знания показывает, что в каждом суждении, начиная с того, которое как-будто есть простое констатирование факта, содержится, кроме чисто опытного материала, еще подчинение или переработка его в понятиях или логических отношениях, совершенно независимых от него, т. е. есть логическое истолкование опыта в смысле понятий. Даже такое суждение, как: «вот это — красное» (казалось бы, чисто опытное констатирование), содержит усмотрение тождества данного предмета со всеми иными красными предметами, его отличие по цвету от иных предметов и вместе принадлежность по качеству к системе цветов (в отличие, напр., от звуков и пр.) — все ряд мыслей, не данных в непосредственном ощущении. В сущности, *всякое* знание, будучи подчинением единичного материала форме понятия, уже тем самым выходит за пределы опыта.

Несостоятельность эмпиризма еще не доказывает рационализма. Правда, всякое знание есть подчинение материала знания логической системе понятий, но эта логическая система лишь в некоторых областях знания исчерпывает и констатирует самый предмет знания (в области чисто

идеальной — в математике и логике, где с логической точки зрения опыт не играет никакой роли). Во всяком же *реальном* знании система понятий и логических отношений есть лишь форма, в которой выражается содержание сверхлогическое, т. е. не исчерпываемое до конца в логических отношениях. Так, временные отношения, в том числе причинная связь, никогда без остатка не сводимы на логическое отношение основания и следствия, потому что все логические отношения вневременны, т. е. имеют силу *раз навсегда,* независимо от временной смены явлений.

Спор между эмпиризмом и рационализмом сводится логически в конечном счете к чисто *онтологическому* вопросу. Эмпиризм хочет понять истинное бытие только как совокупность единичных явлений и событий, протекающих во времени. Рационализм хочет мыслить бытие, как логическую систему идей, т. е. как вневременное бытие общих содержаний. В действительности ни та, ни другая система не может охватить бытие в целом и быть осуществлена непротиворечиво, как универсальная система. Временное, т. е. протекающее во времени, бытие единичных явлений не может быть самодовлеющим, так как само время есть единство и немыслимо иначе, как непрерывным. Кроме того, время мыслимо только в составе сверхвременного единства, иначе его не могло бы и быть (ибо прошлого *уже* нет, будущего *еще* нет, а настоящее есть лишь идеальная грань между прошлым и будущим).

Временное бытие мыслимо лишь в связи с вневременным единством, и потому наши понятия и логические отношения имеют объективное онтологическое значение.

С другой стороны, отвлеченно - вневременное бытие образует лишь абстрактную сторону целостно-конкретного бытия — сторону, которая, правда, мыслима отдельно от ее временного заполнения и в этом качестве образует содержание наук об идеальном (логики и математики), но которая логически предполагает конкретное сверхвременное единство сознания и бытия (ср. стр. 61 сл.). Никоим образом время, временное бытие и живая смена явлений, не может быть выведено из чисто логического или сведено к нему. Абсолютное бытие не есть ни единичное, чисто иррациональное явление жизни, ни голая идея, а есть неразрывное единство жизни и идеи.

Но здесь методология знания уже явственно обнаруживает свою зависимость от онтологии. Этим мы заканчиваем изложение теории знания и переходим к изложению проблем онтологии.

Онтология.

Систематическое единство бытия и знания.

Приступая к изложению проблем и направлений онтологии, мы должны прежде всего поставить общий вопрос о формальном строении бытия — вопрос, который занимает промежуточное место между онтологией в узком смысле слова и методологией знания. Для того, чтобы установить твердые критерии оценок разных онтологических направлений, мы должны уяснить себе те общие условия, которым должна удовлетворять каждая онтологическая теория.

Обычный, так сказать ходячий метод онтологии, состоит в том, что онтологические теории пытаются подвести бытие в целом под какое-либо одно понятие с определенным, т. е. ограниченным содержанием. Утверждается, напр., что бытие есть единство или множество, что оно в основе своей есть материя, или дух и т. п. Ниже мы дадим оценку ряда таких

направлений, каждого в отдельности. Но здесь мы должны уже заранее сказать, что онтология, построенная по такому типу, неизбежно ложна по общим формальным основаниям. Эти основания — логического (или методологического) порядка и вместе с тем вытекают из уяснения основной и самой важной онтологической истины (как вообще мы видели, методология и теория знания есть всегда часть онтологии в широком смысле слова).

Каждое отдельное понятие, обозначая определенное содержание, имеет ограниченное значение и не пригодно для определения бытия и целом; более того, каждое понятие мыслимо лишь, как член отношения, предполагающий вне себя иной член отношения; оно мыслимо лишь, как часть системы понятий, объемлющей, на ряду с ним, и что-либо иное. Возьмем сначала пример из другой области. Если бы мы сказали, что все люди суть отцы, а детей совсем нет, или что на свете есть только левое направление, а правого совсем нет, то мы бы впали в явное заблуждение не только *фактического,* но и *логического* порядка. Не только на самом деле на свете есть и отцы и дети, и левое и правое направления, но иначе и быть не может, ибо противоположное бессмысленно: «отец» есть понятие, соотносительное понятию «детей» и немыслимое вне связи с ним, и так же логически связаны между собой понятия «правого» и «левого». Правда, на первый взгляд кажется, что на ряду с такими понятиями у нас есть и иные, которые мыслимы вне связи с иными; но

это есть заблуждение, опровергаемое более точным логическим анализом. Кажется, напр., что не было бы *логического* противоречия, если бы мы мыслили «красное» единственным цветом всех вещей, если бы, напр., исчезли все другие цвета, кроме красного. Но 1) от этого «красное» не стало бы единственным содержанием; оно логически предполагало бы вне себя что-то иное, хотя бы в виде предметов, *которые* им окрашены, и которые сами суть не то, что красный цвет; 2) физика, напр., показывает, что красный цвет мыслим лишь в составе цветового спектра, т. е. что он предполагает и белый цвет, через разложение которого он получается, и все остальные цвета радуги. То же можно показать относительно любого иного мыслимого содержания, т. е. всякого понятия. В области онтологических понятий явственно соотносительны такие понятия, как «целое» и «части», «единство» и «множество», «материя» и «дух» и т. п. В общей форме можно установить два основных закона мыслимости понятий:

1) В силу так называемого «закона противоречия» каждое определенное содержание A предполагает вне себя что-то иное вообще, т. е. не-A (non-A), вне связи с которым оно немыслимо. Иначе говоря: A мыслимо лишь как составная часть единства A и non-A.

2) Каждое определенное содержание A мыслимо лишь как член *системы содержаний,* как часть группы A, B, C, подчиненной некоторому высшему един-

ству. Каждое понятие есть вид какого-нибудь родового понятия, возможный лишь на почве родового содержания и совместно со всем многообразием остальных видов.

Эти основные логические правила мыслимости понятий суть не что иное, как выражение основного формального строения бытия. Бытие есть связное и непрерывное единство многообразия. Ни одна его часть немыслима вне связи с другими; все вместе они образуют систематическое единство, и только в составе этого единства каждая часть впервые имеет свое определенное содержание, определяемое отношением его к другим частям и к единству целого, т. е. к системе. Но так как все понятия имеют определенное, т. е. ограниченное, содержание, то бытие в целом никогда невыразимо в одном понятии, а только в целой системе понятий. Даже такое понятие, как «бытие вообще» без оговорок не применимо, как окончательное определение предмета онтологии; ибо 1) «бытие» предполагает и «небытие», и истина в каком-то смысле включает в себя и то и другое; 2) бытие обычно (см. теорию знания) отличают от «сознания» (как предметное или объективное бытие), целое же объемлет и бытие, и сознание (оно и реально и идеально). На этом же основании определение какой-нибудь «внутренней сущности» бытия, которому одному только приписывается истинность, тогда как все остальное отрицается в качестве «видимости» или «иллюзии», есть также ложный онтологический прием, ибо «сущ-

ность» не имеет смысла вне своих «проявлений», и «видимость», в качестве видимости, тоже *есть,* т. е. на своем месте входит в состав бытия.

Наиболее глубокие и продуманные системы онтологии учитывают это основное условие онтологической мысли. Так, *«отрицательное богословие»* доказывает неприменимость к Богу, как абсолютному и бесконечному бытию, всех ограниченных человеческих определений. *Николай Кузанский* развивает учение о «совпадении противоположностей» (coincidentia oppositorum) в абсолютном бытии. *Гегель* доказывает ложность отвлеченного рассудочного знания и необходимость «диалектического метода» в философии, обнаруживающего в бытии соотносительную связь и высшую согласованность противоречивых определений. *Лейбниц* учит непрерывности бытия, т. е. необходимости в нем бесконечного богатства степеней с бесконечно малыми различиями между ними.

Эта основная онтологическая истина систематического единства или, иначе, всеединства бытия должна быть положена в основу решения всех онтологических вопросов.

Единство и множество. Монизм и плюрализм.

Представляет ли бытие лишь совокупность или множество единичных и разрозненных предметов или частей, или же оно есть нечто внутренне и пер-

вично-единое и цельное, так что всякая множественность в нем либо вообще отсутствует и есть лишь нечто «кажущееся», либо имеет подчиненное значение, есть множественность производных состояний внутренне-единого начала? История философии свидетельствует, что этот вопрос решается различно; «плюрализмом» называется учение о бытии, как множестве самостоятельных частей, «монизмом» — учение о первичном единстве бытия.

История философии начинается с утверждения монизма. Милетская натурфилософская школа мыслит мир состоящим из единого материального и вместе живого начала: для одних это — вода, для других — воздух, для третьих — огонь, или это начало не определяется и просто обозначается, как «беспредельное» или «неопределенное». Монизм еще более заостряется в так наз. «элейской школе» (главный представитель — Парменид, конец VI и начало V в. до Р. Хр.), которая мыслит бытие единым, сплошным, неизменным, сверхвременным и всякую множественность и изменчивость считает «обманом чувств». Монизм же лежит в основе пантеизма стоической философии: бытие есть единый божественный разум, тождественный с огнем. В новой философии ярким представителем монизма, близкого к элейскому, является Спиноза. Для Спинозы есть только единое бытие, бесконечное и вечное, тождественное с Богом. Разнообразные области бытия, как телесный и душевный мир, суть лишь разные стороны единой в себе мировой субстанции

(ее «аттрибуты»); а множественность единичных вещей или существ (тел и душ или сознаний) есть лишь множественность изменчивых «состояний» («модусов») той же единой субстанции. Строгий монизм проведен и в философии Шеллинга: существует единое абсолютное или абсолютное тождество, лишь соотносительными сторонами которого являются идеальное и реальное, дух и природа. Монизмом характеризуется и философия Гегеля: весь мир и все бытие, начиная с отвлеченно-логических категорий и кончая природой и нравственной и социально-исторической культурой человека, есть лишь последовательное логическое развитие «абсолютного духа» или «идеи» (стр. 54 и 69).

Параллельно монизму идет история плюралистических воззрений. В греческой философии неудовлетворенность монизмом милетской и элейской школ породила плюралистические учения ряда естественно-научных школ, объясняющих явления природы из комбинации множества элементов: таковы «четыре стихии» или «корни вещей» Эмпедокла (вода, земля, воздух и огонь, к которым позднее был прибавлен «пятый элемент» — так наз. квинт-эссенция — эфир), «семена» вещей Анаксагора (которые Аристотель назвал «подобно-частными» — гомеомериями) — частицы определенного качества, нечто подобное современным химическим элементам (Анаксагор упоминает, напр., золото, железо, дерево, кровь, кости и т. п.) и, наконец, «атомы» Демокрита. «Атомизм» есть наиболее резкое и одно-

стороннее выражение чистого плюрализма. Мир мыслится в нем, как результат слепого столкновения отдельных, обособленных мельчайших неделимых частиц («атом» значит по-гречески «неделимое»), независимо друг от друга носящихся в пустом пространстве. Гораздо более глубокую форму плюрализма в новой философии мы имеем в так наз. «монадологии» Лейбница, в которой бытие мыслится, как установленная Богом гармоническая система «монад», т. е. единиц, именно замкнутых в себе духовных точек, жизнь которых состоит в развитии изнутри себя представлений и которые во-вне обнаруживаются как действующие силы.

К плюрализму в широком смысле слова должен быть отнесен и распространенный в философии «дуализм» — учение о сложении бытия из двух разнородных начал. Впервые дуализм намечен в древней философии в системе пифагорейцев, в лице двойственности начал «определяющего» (или «предела») и «беспредельного» (хаоса), которые отождествляются с добром и злом, духом и материей. У Платона это воззрение принимает форму дуализма между неизменным тождественным «миром идей» и изменчивым преходящим чувственным миром; у Аристотеля то же различие выражено, как двойственность между «формой» (действенной формирующей силой) и пассивной «материей». Особенно распространен дуализм в форме учения о противоположности телесного и духовного начала. Главным его представителем в новой философии является Декарт. Этот

дуализм мы рассмотрим подробнее ниже, при изложении учений о субстрате или субстанции бытия.

Оценка монизма и плюрализма непосредственно вытекает из вышеизложенного (см. страницу 77) принципа систематического единства бытия. Монизм безусловно прав, поскольку он, вопреки плюрализму, мыслит единство бытия первичным, а не производным единством суммы обособленных мелких единств. Бытие есть сплошное и непрерывное единство, «органическое» целое, а не механическая сумма или комплекс частей, ибо, как указано, все единичное и частное *немыслимо* иначе, как в форме неотъемлемой части сплошного единства системы. Всякая множественность возможна только как бы на фоне пронизывающего его единства. С другой стороны, плюрализм прав, поскольку он протестует против растворения всякой множественности в абсолютном единстве и настаивает на столь же первичном значении множественности. Монизм элейско-спинозовского типа, как и монизм индусской философии «брахманизма», объявляющий множественность простым «обманом чувств» или «иллюзией» и проповедующий абсолютное «безразличие» всепоглощающего пустого единства, явно обедняет мир и не считается с соотносительностью единства и множества. Еще более ложен, быть может, абсолютный плюрализм, напр., в форме атомизма, мыслящий бытие, как слепое механическое следствие столкновения множества единичных обособленных атомов. Уже необходимость для взаимодействия этих атомов,

объемлющего их единого и сплошного пространства свидетельствует, что даже такой крайний плюрализм, как атомизм, не может последовательно провести чистую идею плюрализма.

Бытие, в качестве систематического единства, есть органическое единство, т. е. не голое абстрактное единство в *противоположность* множественности, а *единство единства и множественности*. Бытие логически немыслимо иначе, как в форме единства многообразия или многообразия на почве исконного и первичного единства; и все системы одностороннего и крайнего монизма и плюрализма осуществимы лишь при непродуманности до конца системы, путем забвения одного из двух соотносительных начал бытия. С другой стороны, широкие и истинно-универсальные системы монизма и плюрализма, в роде, напр., монизма Гегелевской философии и плюрализма Лейбница, в этом отношении лишь мнимым образом противоречат друг другу и в основе своей, напротив, совпадают. Скажем ли мы, что бытие есть единство абсолютного духа, раскрывающееся в развитии этого духа через многообразные формы и стадии его (как мыслит Гегель в противоположность Шеллингу, которого Гегель упрекает в том, что его абсолютное тождество есть «ночная тьма, в которой все кошки серы»), или мы скажем, что бытие есть множественность или система единичных духовных существ, порожденных, однако, высшим единством Бога и приведенных им в стройную гармонию единого мироздания (как

мыслит Лейбниц) — мы, в сущности, разными словами выражаем едва ли не одно и то же. И нужен лишь небольшой сдвиг мысли с общих крайних позиций к центру, чтобы они совпали в сознании бытия, как систематического единства, т. е. как первичного и неразрывного единства соотносительных начал единства и множественности.

Учение о субстанции бытия.

Материализм.

На ряду с вопросом о единстве или множественности бытия стоит вопрос о качественном составе бытия, т. е. о качественной характеристике субстанциальной сущности бытия. Вопрос этот почти всецело сводится к вопросу о том, есть ли мир нечто всецело-материальное, или, напротив, всецело духовное, или он состоит из материального и духовного начала; в последнем случае возникает вопрос о соотношении этих двух начал, что дает начало также двум воззрениям: дуалистическому представлению о двух раздельных субстанциях и монистическому представлению о единой абсолютной субстанции, имеющей две стороны — материальную и духовную. Так, мы получаем четыре основных типа онтологических учений в этом вопросе: материализм, спиритуализм, дуализм и психо-физический монизм. Мы начинаем с изложения материализма.

Мы видели, что первая философская школа (милетские натурфилософы) считала первоначало

бытия материальным. Однако, это не был материализм, так как это начало мыслилось вместе с тем живым и одушевленным (такая точка зрения зовется гилозоизмом, от греческих слов ὕλη — материя и ζωή — жизнь). Материализма не могло быть, ибо отсутствовало само понятие материи, как начала косного, мертвого, лишенного жизни и сознания, т. е. как начала, противоположного духовному. Лишь в конце V и начале IV века, одновременно с софистическим просвещением и, может-быть, под его влиянием, развивается в древней Греции первая система материализма в лице атомизма Демокрита (ср. стр. 83). Для Демокрита мир состоит из мельчайших неделимых частиц — атомов, движущихся беспорядочно в пустом пространстве. Эти атомы имеют исключительно пространственно - механические свойства (так назыв. чувственные качества — цвет, звук, запах и пр. — уже Демокрит считает субъективными). «Душа» есть материя особого, тончайшего состава — она состоит из особенно тонких, круглых и наиболее подвижных атомов, тождественных с атомами огня. Восприятие есть вхождение в нашу душу образов вещей — образов, которые тоже материальны, ибо состоят из истечений атомов из вещей (т. е. суть материальные «картинки»). Даже мышление материально, ибо есть тоже восприятие тончайших образов-картинок. — Позднее материализм Демокрита служит метафизической основой для этической системы Эпикура и его школы.

Античный материализм признает, таким образом, «душу» особой реальностью, но считает ее тоже материальной, именно состоящей из материи особого рода. Такой материализм в новой философии уже не встречается; он распространен в настоящее время только в учениях так называемого «оккультизма», близких к античному гилозоизму и признающих тоже особую душевную или духовную материю («флюиды», «аура» и т. п.), которую можно фотографировать и даже взвешивать. Современный материализм основан, напротив, всегда на отрицании души или реальности душевных явлений. Первым (и, быть-может, единственным классическим) представителем материализма в новой философии является английский философ Фома Гоббс (в середине XVII века). Гоббс утверждает, что все, существующее самостоятельно (субстанциально), есть *тело,* ибо все существует *где-либо,* т. е. в определенном месте пространства, а все, находящееся в пространстве, есть тело. Все остальное суть лишь состояния («акциденции») тел, или же вообще не существует объективно, а есть лишь что-то субъективное, «измышленное» или «воображаемое» («фантасма»). Так, душевная жизнь состоит из ощущений и возбуждаемых ими чувств удовольствия и страдания и соответственных им волевых движений. То и другое по существу суть «телесные движения», т. е. физические процессы в нашей нервной системе; переживаемое же содержание ощущений (например, цвета, звуки, запахи и пр.) есть лишь

нечто «воображаемое» и нереальное — «фантасма».

Позднейший материализм не прибавил ничего существенного к системе Гоббса. После Гоббса он возникал дважды — во французской просветительной литературе XVIII века (барон Гольбах, Ла-Метри с его книгой «Человек-машина», Кабани), и в немецкой популярной философии естествоиспытателей середины XIX века (Бюхнер, Фохт, Молешотт). Аргументация почти всех материалистов совпадает между собой и по большей части очень неотчетлива. Различают иногда 1) материализм *субстанциальный* — утверждение, что психическое *есть* материя; 2) материализм *аттрибутивный* — утверждение, что психическое есть свойство или проявление материи; 3) материализм *каузальный* — утверждение, что психическое есть продукт, результат, функция материи. Но в преобладающем большинстве случаев рассуждения материалистов колеблются между этими тремя формулировками.

Материализм возникает обычно в эпохи упадка философской мысли и основан психологически на склонности усматривать и признавать реальным только наглядно данное, внешнее, — что очевидно и есть материальное, т. е. на простом упущении или невнимании к области психической реальности. У Гоббса это отрицание выражено ярко в грубой логической ошибке. Все внутреннее содержание душевной жизни, в качестве «субъективного», отвергается, как «фантасма» (измышление). Но если его

можно назвать «субъективным» в том смысле, что оно не имеет внешней реальности за пределами душевной жизни (в этом смысле, например, галлюцинация есть «фантасма», потому что ее содержание не имеет объективного бытия во внешнем мире), то на своем месте, именно в качестве субъективной, то-есть психической или внутренней жизни, оно несомненно *реально.* Содержание сна не есть действительность, но самое сновидение есть реальный факт нашей внутренней жизни. Если психическое не существует во внешнем мире, то-есть на подобие тел, то это не значит, что его совсем нет; оно есть именно как психическое, как душевное переживание.

Если понять эту основную ошибку, то смутность или недоказательность всех трех вариантов материализма обнаружится сама собой: 1) психическое *не есть* материальное, как бы тесна ни была его зависимость от материальных явлений. Ощущение или чувство *не есть* нервный процесс, в веществе мозга никакое анатомическое или вивисекционное наблюдение не может найти ощущения цвета, звука, чувства боли или радости и проч. Материальные процессы пространственны, психические — непространственны, словом, психическое по своему непосредственному содержанию есть нечто иное, чем материальное явление; 2) психическое не есть *продукт* материи в смысле материального продукта. Изречение Молешотта: «мысль есть выделение мозга, как желчь — печени» *ложно,* ибо желчь

имеет объем, вес, запах и воспринимается наглядно; мысль же есть реальность совершенно иного рода. Если же «продукт» понимать просто, как «следствие», то а) не доказано, что *все без исключения* психические явления суть следствия материальных, т. е. стоят в функциональной зависимости от них; в) зависимость эта взаимна, ибо и материальные явления зависят от психических, например, движения нашего тела (наши действия), от направления воли. 3) Если сказать, что психическое есть *свойство* материи, то-есть, что всякая материя изначально одарена душевной жизнью, то мы уже вышли за пределы материализма, ибо это равносильно признанию, что субстанция бытия не только материальна, а есть нечто, имеющее и материальные, и психические свойства (психофизический монизм).

В последнем счете, логическая ошибка материализма уясняется из сказанного выше о систематическом единстве бытия и соотносительности понятий. Когда говорят, что бытие материально, хотят сказать, что оно *только* материя, а не дух. Для образования понятия материи необходимо противопоставить его понятию духа (вот почему материализм возникает не ранее образования *этой пары* понятий). Уничтожая одно из этих понятий, мы делаем не-невозможным и другое, ибо материя есть «реальность, отличная от духовной», и *тем самым* реальность материи предполагает уже реальность духовного бытия. Когда же понятие материи расширяется настолько, что начинает охватывать и духовную

реальность, оно теряет свое определенное специфическое значение, и материализм остается лишь словом, а не существом воззрения.

Спиритуализм.

Спиритуализм есть воззрение, прямо противоположное материализму. Он утверждает, что существует только *духовное* или *психическое* бытие, а материального, как самостоятельного, особого бытия совсем нет.

В древности зачатки спиритуализма есть у Платона и Аристотеля. Платон считает истинным бытием только духовное бытие — мир идей, чувственно-же телесное бытие есть лишь тень, подобие подлинного бытия, какое-то призрачное полу-бытие. У Аристотеля действительность присуща только *форме* — духовному началу, материя же есть только «возможность» и становится реальной лишь в соединении с формой. В обоих учениях, однако, спиритуализм развит не в чистом виде, а комбинируясь с дуализмом (с признанием двух разнородных начал). В чистом виде спиритуализм есть создание новой философии. Можно различить два основных его типа: 1) спиритуализм, основанный на субъективном идеализме типа Беркли, т. е. на отрицании реальности внешнего мира вообще. Главный представитель — Беркли (ср. стр. 41). 2) Спиритуализм, признающий бытие внешнего мира, но считающий его лишь проявлением

скрытой духовной реальности. Главный представитель — Лейбниц.

Со спиритуализмом Беркли мы уже знакомы по изложению его идеализма (стр. 41). По Беркли, материальной субстанции нет и быть не может, потому что вещи внешнего мира суть лишь наши идеи, существующие только в составе нашего сознания. Единственная непротиворечиво мыслимая субстанция есть духовная субстанция сознания, воспринимающего «я». Все остальное есть лишь идеи в составе сознания.

Иначе мыслит Лейбниц. Он признает реальность внешнего мира, но полагает, что пространственно-материальная его форма есть лишь смутное представление, за которым скрывается духовная сущность. Разлагая тела, мы доходим до идеи непространственных точек — центров сил. Сила же есть деятельность, волевое, то-есть психическое начало. Бытие слагается из таких непространственных единиц, «монад»; всякое тело есть комплекс монад. В силу непрерывности бытия монады образуют непрерывную лестницу, начиная с низших, «дремлющих», как бы полусознательных, имеющих лишь смутные представления, и кончая высшими, сознательными и разумными. В одушевленных телах «душа» есть центральная активная монада, которой подчинен комплекс низших дремлющих монад телесного организма. Между монадами нет непосредственной причиной связи, ибо каждая монада есть замкнутый мир («без окон»), из себя внутренне

развивает свою жизнь. Но существует предустановленная мировая гармония между жизнью и деятельностью всех монад (в частности, между душой и телом), в силу которой мир есть закономерное целое (ср. стр. 86). В современное естествознание основное физическое понятие этой системы (материя, как совокупность непространственных центров сил) было введено также польским физиком Босковичем в XVIII веке; такое воззрение носит название *динамизма*.

Спиритуалистическое воззрение типа Беркли падает в силу тех же аргументов, которые обнаруживают несостоятельность обосновывающего его субъективного идеализма; вещи суть нечто большее, чем субъективные идеи нашего сознания, внешний мир имеет предметное бытие независимо от нашего представления о нем (стр. 41 сл.), и, следовательно, на этом основании и в этой форме отрицание материального бытия во всяком случае несостоятельно.

Спиритуализм типа монадологии Лейбница имеет за себя гораздо более прочные основания. Доказательство непространственности материи, как таковой, по существу вполне верно (материя только, так сказать, разлита в пространстве и существует в нем, существо же ее состоит в чем-то ином, чем пространство). Но несостоятельность этого спиритуализма выясняется по аналогии с вышеприведенной критикой материализма на основании их противоречия требованиям систематического единства. Расширяя понятие духовного до таких пределов, чтобы

оно охватило все бытие, мы включаем в него и «подсознательное» (или «бессознательное»), и «силу» или «деятельность» и таким путем лишаем его специфического определенного значения. Строго говоря, мы мыслим бытие не «духовным» в узком смысле слова, а лишь чем-то аналогичным или родственным духовному бытию. Но и этого мало. Даже при таком расширении не удается охватить все явления бытия: пространственно-материальный *облик* вещей остается необъясненным и, в конечном счете, у Лейбница, как и у Платона, оказывается каким-то призрачным бытием, «упорядоченным сном», или «хорошо обоснованным кажущимся явлением» (phaenomenon bene fundatum) выражения Лейбница. Но, как мы уже знаем, «видимость», «внешнее проявление» сущности, на своем месте и в своем смысле так же реальны, как и сама сущность, и последняя немыслима вне связи с ними (стр. 80). Тем самым спиритуализм теряет свое значение подлинно универсальной онтологии.

Дуализм и психофизический монизм.

Выше (стр. 84) мы уже ознакомились с дуализмом, как с типом плюрализма. Теперь нам надлежит уяснить эту точку зрения, как учение о составе или субстанции бытия. В этом смысле под дуализмом разумеется учение, что бытие слагается из двух раздельных и разнородных субстанций — телесной (физической) и душевной (психической).

Древняя философия не знала дуализма в этом смысле; античный дуализм (ср. стр. 84) мыслил мировую двойственность иначе. У одного лишь Анаксагора (середина V в.) мы встречаем учение, что бытие слагается, с одной стороны, из материальных частиц («семян вещей») и, с другой стороны, из мироустрояющего, целесообразно действующего разума или духа. Однако, этот разум мыслился Анаксагором отчасти еще гилозоистически, как «тончайшее вещество мысли». Точный дуализм введен в философию Декартом. Декарт, на основе своего рационализма (стр. 64 сл.), считает признаками субстанций лишь то, что логически неотъемлемо в данном роде бытия. Так приходит он к признанию субстанций двух родов: телесных, признаком которых служит протяженность, и душевных признаком которых служит мышление. При таком резком определении между обоими родами субстанций оказывается непроходимая пропасть. С одной стороны, Декарт отрицает в материи все, кроме протяженности: материя и протяженность есть просто одно и то же, в материи нет ни сил, ни деятельности, тело просто частица пространства, передвигающаяся по отношению к другим телам. В душевном, с другой стороны, нет ничего, кроме чистой мысли, в силу чего Декарт приходит к утверждению неодушевленности животных. Телесный мир, в том числе и человеческое тело, есть чистая машина; все объяснения его должны быть чисто-механическими, то-есть должны выводить одно движение из другого на основании законов механики

(столкновения тел). Душевная жизнь, в свою очередь, совершенно независима от телесной. Таким образом, оба мира отрешены друг от друга, и взаимодействия между ними в принципе не может быть. Правда, Декарт не выдерживает этой точки зрения и допускает воздействия телесных раздражений на душу, и воздействия души на тело (в действиях, обусловленных свободой воли).

Дуалистами являются и так называемые окказионалисты — школа последователей Декарта (главный представитель — голландский философ *Гейлинкс),* которые последовательно проводят идею невозможности взаимодействия между телесными и душевными явлениями, а закономерность связи между ними объясняют активным действием Бога, который *по поводу* (повод — occasio, откуда и название школы) данного телесного явления вызывает соответствующее ему душевное, и наоборот. Если я, например, хочу поднять руку и поднимаю ее, то это есть собственно чудо не меньше, чем если бы мое хотение передвинуло гору; оно объяснимо лишь тем, что Бог, в момент моего хотения, производит соответствующее телесное явление.

В современных обсуждениях психофизической проблемы дуалисты, напротив, возражая против монизма и вытекающего из него психофизического параллелизма (см. ниже), доказывают возможность взаимодействия обеих субстанций.

Под именем психо-физического монизма разумеется возникшее, начиная со Спинозы, учение об

единой абсолютной субстанции, которая имеет два проявления или две стороны: извне она является нам как телесное бытие, изнутри — как душевное. Все на свете поэтому и душевно (одушевлено) и телесно; душевный и телесный миры суть не обособленные миры, а стороны (аттрибуты) единой субстанции. Обе стороны, образуя внутреннее единство, образуют два параллельных ряда; явления в обеих сторонах протекают параллельно, но не влияя взаимно друг на друга. Душевное явление есть всегда лишь спутник или коррелат, но никогда не причина и не следствие телесного, а также и наоборот. Сторонниками Спинозовского монизма являются основатель экспериментальной психофизики Фехнер, Спенсер, Вундт и др. В современной психологии также весьма распространено учение психофизического параллелизма, по большей части, однако, без обосновывающего его монизма.

Как монизм, так и дуализм избегают указанной выше ошибки нарушения принципа систематического единства, так как они мыслят мир, именно как систему двух соотносительных сторон или частей. Однако, каждая из этих теорий имеет свои недостатки. Дуализм школы Декарта явно преувеличивает разнородность телесного и духовного и тем приводит к полному распадению мира на две обособленных части, связь между которыми или немыслима и допускается в нарушение системы, или есть непрерывное чудо; тем самым уничтожается единство бытия. Что касается монизма, то в нем

1) единство субстанции только постулируется и необъяснимо при разнородности и реальной разобщенности аттрибутов; 2) учение об *одинаковом* соучастии душевной и телесной стороны во всех явлениях противоречит фактам. В действительности телесные и душевные явления не настолько разнородны, как это мыслит дуализм (но и монизм Спинозы). Уже в учении Лейбница мы встретились с возможностью мыслить переходы между ними в явлениях силы и подсознательной душевной жизни. Если основой душевного считать не чистое сознание (мышление), а жизнь (душевное *переживание),* признак же материи усматривать не в самой протяженности, а в заполняющей ее реальности (стр. 94, учение Лейбница), то возможен постепенный переход от максимума телесности в слепой силе до максимума духовности в разумном духе. Взаимодействие между обоего рода явлениями вполне возможно (то-есть, мы не имеем основания опровергать данное в опыте их взаимодействие), так как с эмпирической точки зрения причинная связь есть именно наша закономерная связь разнородных явлений, а с точки зрения логического объяснения разнородность эта, как указано, не абсолютная, а допускает промежуточные степени и, следовательно, не противоречит непрерывности причинной связи (ср. ниже о причинности). В телеологической структуре органических явлений мы имеем реальное промежуточное звено между психическим и материальным.

Таким образом, логически правильным решением психофизической проблемы будет монизм, но не Спинозовского типа, а построенный на основе лейбницианства, лишь со смягчением Лейбницева спиритуализма в монизм. Внутренно-единая природа бытия имеет разные ступени или потенции своего развития, начиная со слепой игры сил в неорганической природе, через промежуточную стадию целестремительно-формирующих бессознательных сил органической жизни, и кончая сознательными явлениями душевного и духовного бытия. Такого рода монизм дает нам философия тождества Шеллинга, связующая спинозизм с лейбницианством. Приэтом нужно, однако, твердо помнить основное логическое требование систематического единства: единство бытия не должно мыслиться отвлеченно, то-есть, в той его форме, в какой оно исключает многообразие и различие. Как выше мы видели, что единство есть единство единства и множества (стр. 86), так здесь мы, согласно тому же принципу, должны мыслить единство бытия не как сплошную его *однородность* (в силу чего разнородность становится «иллюзией», «обманом чувств» и т. п.), а как *единство тождества и различия,* то-есть, как единство непрерывности, допускающее в своих пределах незаметные постепенные переходы от одного качества к другому, как единство, вмещающее в себя и объемлющее бесконечное богатство разнообразных оттенков или как единство сложной иерархии бытия.

Методологическая недостаточность учения о субстанции и психофизической проблемы. Переход к другим онтологическим проблемам.

Вывод, к которому мы пришли в последнем отделе, далеко не может считаться окончательным разрешением онтологической проблемы. Мы исходили, подобно большинству систем новой философии, из вопроса: какова природа субстанции бытия, и разрешали этот вопрос путем уяснения сравнительного значения в этом смысле материального и психического бытия. Однако, далеко не все онтологические системы и проблемы укладываются в такую постановку вопроса. Она, по существу, и явно недостаточна, ибо не удовлетворяет требованиям проверки всех употребляемых в научном знании высших понятий (стр. 8 сл.). Мы должны теперь, следовательно, поставить вопросы: что мы разумеем под субстанцией? как и почему возможна «субстанциальность», и каково ее отношение к другим категориям бытия? И затем: каково место психического и материального, вместе взятых, в системе бытия? исчерпывают ли они собою бытие, или есть и иные роды бытия? Без исследования этих высших вопросов наш анализ остается неполным и потому — в силу принципа систематического единства — наши понятия остаются еще смутными. Оба ряда проблем, несмотря на свою видимую разнородность, соприкасаются, как увидим

далее, между собой. Мы начнем с вопроса о значении в бытии физического и психического.

Поскольку мы ограничиваемся рассмотрением бытия, как совокупности единичных конкретных явлений, существующих в определенном месте и в определенное время, несомненно, что понятиями психического и материального исчерпывается их природа, так как иного рода бытие (поскольку оно локализовано в пространстве и времени) нигде не дано и немыслимо. Но, напр., само пространство и время явно не суть ни материальное, ни психическое бытие. Математические понятия выражают что-то объективное, что также ни материально, ни душевно. Если сказать, что все это — только понятия нашей мысли, т. е. явления сознания и, в этом смысле, — психические явления, то это будет *ложно,* ибо: 1) содержания этих понятий имеют объективное значение, независимое от нашего мышления их: сама природа существует в пространстве и времени, явления природы подчинены математическим отношениям и т. п.; 2) психическое явление есть явление сознания, протекающее во времени; содержания же этих понятий мыслятся сущими раз навсегда, вне всякого отношения ко времени, т. е. вневременными.

Таким образом, существует, кроме психического и материального, еще третий род бытия, который мы можем назвать идеальным. Психическое и материальное суть *временнóе* бытие, идеальное же бытие есть бытие *вневременнóе.* Сюда относятся,

кроме приведенных выше содержаний, еще содержания логических понятий. Мы не имеем возможности в этом курсе анализировать в деталях все виды вневременного бытия, но мы, очевидно, обязаны решить, по крайней мере, общий *вопрос об отношении между временным* (конкретно-единичным, психофизическим) и *вневременным бытием,* — вопрос, на который мы уже натолкнулись при обсуждении проблем методологии знания (стр. 72). Вне разрешения этого вопроса онтологическое миросозерцание висит в воздухе.

Но этот вопрос стоит во внутренней связи и с вопросом о значении и смысле понятия «субстанция». Под субстанцией разумеется неизменный носитель изменчивых качеств, состояний и отношений. Господствующие привычки мысли склонны видеть в этом неизменном носителе единственное бытие, адэкватное истинному, подлинной природе бытия вообще. Но мы уже видели, что, согласно принципу систематического единства, «сущность» не может рассматриваться вне связи со своими «проявлениями»: истинное бытие есть именно вся полнота бытия, сущность *вместе* с ее проявлениями, или универсальная система бытия, как единство субстанции с качествами, состояниями и отношениями. Онтологический вопрос есть вопрос не об «истинном бытии», в смысле какой-то внутренней, скрытой субстанциальной *сущности* бытия в противоположность «не-истинному», «кажущемуся» бытию, а вопрос об *«истине бытия»,* т. е. о построении правильной и адэкватной *системы бытия,*

как единства *отношений* между сторонами или моментами бытия.

Сама «субстанция» есть в этом смысле лишь одно из *отношений* системы бытия, именно отношение между неизменным и изменяющимся в составе конкретной реальности. Юм, как мы знаем (стр. 69), вообще отрицал субстанцию, т. е. неизменное единство бытия. Или это неправильно, если как показал Кант, «субстанция» есть необходимая категория нашего сознания (стр. 46 сл.), а тем самым — таков вывод объективного идеализма и идеал-реализма — и необходимая категория бытия, то надо все же уяснить, на чем она основана. «Неизменное в изменении» есть, очевидно, упорствующее, пребывающее во времени в составе временного бытия, т. е. проблема субстанции сводится к вышеуказанной проблеме отношения между вневременно-идеальным и временным бытием.

Но «субстанция» есть лишь *одно* из обнаружений этого отношения. Неизменное в изменчивом мы имеем не только в лице неизменного носителя сменяющихся качеств и состояний, но и в *неизменных отношениях* между сменяющимися явлениями, именно в отношении постоянной *закономерности и причинной связи.* Своеобразную связь между вневременным и временным мы находим — как будет показано далее — и в явлениях *телеологической связи* — связи средств с целями. Все эти отношения должны быть нами исследованы, или, по крайней мере, уяснены основные из них.

Так мы получаем три новых основных вопроса: 1) основополагающий вопрос об отношении между идеальным и реальным, вневременным и временным бытием; 2) вопрос — разрешаемый отчасти из уяснения первого — об истинном значении понятия субстанции и об отношении его к другим основным категориям; 3) вопрос об основных *отношениях* бытия — закономерности, причинной связи и телеологической связи.

Идеальное и реальное бытие. Неизменное и изменчивость.

Для философски неподготовленного и непроясненного сознания идеального (вневременного) бытия совсем нет; существуют лишь единичные явления реальности, протекающие во времени. Такова также точка зрения эмпиризма, который логически есть номинализм (учение, что общего и идеального объективно нет, что оно есть лишь что-то субъективное). Мы уже видели, что эта точка зрения логически неосуществима и приводит к отрицанию знания (стр. 72). Первым мыслителем, открывшим и описавшим идеальное бытие был Платон. Как бы много образно-мифологического элемента ни было примешано к учению Платона, существо этого учения навсегда сохраняет силу: платонизм в течение веков и доселе был и есть основа всей творческой философской мысли. Основная мысль Платона не-

опровержима: так как наши общие понятия, поскольку они истинны, имеют объективное содержание, то, следовательно, кроме единичных вещей, есть и бытие общее (идеальное или бытие идей); даже более того: в сущности все мыслимое содержание даже единичного не единично, а обще или вневременно, так что и чувственно-реальное бытие составлено в значительной мере (за исключением того, в силу чего явление становится единичным) из того же бытия, что и идеи. Вопреки распространенному мнению, Аристотель не оспаривает учения об идеях по существу, он не согласен лишь с формой, которую ему придал Платон: идеи не отрешены от вещей, они существуют в реальном мире, как действенные формирующие силы вещей (формы). Мы увидим ниже (при анализе идеи законов природы), что вся современная наука (по большей части бессознательно) опирается на платонизм (который в логике носит название «логического реализма» — не смешивать с реализмом в гносеологическом смысле).

Для продуманной онтологической мысли вопрос заключается не в признании или отрицании идеального бытия, а в уяснении его отношения к реальному бытию единичного. Платон, как указано, мыслил эти два мира раздельно, причем последний есть несовершенная, изменчивая копия первого («подвижный образ неизменного»). Аристотель мыслил идеальное составною частью реального бытия (в средневековой философии эти две точки зрения

противопоставлялись под техническими терминами «universalia ante res» и «universalia in rebus»). Впрочем, и Платон в некоторых позднейших своих творениях существенно изменяет и углубляет свое учение.

Онтологический (или — что то же — логический) анализ, в подробности которого мы не можем входить за недостатком времени, показывает, что не существует двух отрешенных миров — идеального и реального — а есть единое бытие, имеющее две стороны или как бы два измерения (ср. стр. 76). Реальное бытие есть бытие единичных вещей; единичность конституируется локализованностью в пространстве и времени, само же пространство и время немыслимы вне единства, объемлющего каждое из них. Поэтому реальность единичного, или — что то же — множественности раздельных предметов предполагает непрерывность или сплошность пространства и времени, т. е. внепространственное и вневременное единство. А это и есть идеальная сторона бытия. Кроме того, единичные реальности мыслятся в понятиях и отношениях (логических и математических), которые улавливают единство *содержания,* проявляющееся во множестве предметов, разделенных местом и временем, но не перестающее от того быть объективно-сущим единством.

Единство, например, зоологического типа — скажем, типа лошади — есть не выдумка или субъективный синтез, а реальное, сущее единство, обнаруживающееся в одинаковости, родовой общности

всех отдельных организмов этого типа. Вне признания бытия идеального было бы невозможно само научное знание.

Что идеальное присутствует в реальном и определяет его, это очевидно. Но возникает вопрос: какому роду бытия принадлежит логическое первенство? Так как идеальное бытие (или идеальную сторону бытия) мы можем познавать независимо от познания реальности единичных вещей (такое познание идеального мы имеем в логике и математике), а реальное бытие познаваемо лишь через понятия, т. е. в связи с идеальной своей стороной, то логическое первенство, очевидно, принадлежит идеальному. Вот почему несостоятельна или несовершенна всякая онтология, которая направлена лишь на познание единично-конкретного (в том числе и рассмотренный нами тип онтологической мысли, направленной исключительно на уяснение «субстанции» бытия). С другой стороны, однако: 1) логическое первенство идеального не значит, что реальное без остатка может быть выведено из идеального. Из вневременного единства никак нельзя дедуцировать изменчивую и множественную картину реального бытия (ср. выше стр. 74 сл., критику рационализма); и 2) анализ вневременности и времени показывает, что эти понятия *соотносительны* (по принципу систематического единства). Как временной поток мыслим лишь в связи с объемлющим его единством, иначе же невозможен (ср. выше стр. 75, критику эмпиризма), так и вневременное бы-

тие мыслимо лишь, как единство или вневременное постоянство самой изменчивости. Истинное бытие, таким образом, не идеально и не реально, оно — не отрешенная вневременность, и не временной поток, а абсолютное *сверхвременное* конкретное бытие, которое сразу есть и неизменность (единство), и изменчивость, и многообразие, полагающее начало единичному.

Отсюда уясняются и смысл и пределы значения понятия субстанции. Субстанция есть неизменное в изменении (ср. стр. 104). Она не существует отрешенно от изменчивости, как особый «носитель», или «истинное бытие». Она есть момент сверхвременности, так сказать, устойчивости или вневременности в самой изменчивой реальности. Она — не мертво-неподвижная сущность того или иного рода, а начало, связующее во внутреннее единство самое изменчивость явлений. Сознание этой живой природы бытия и неудовлетворительности мертво-отвлеченного понятия субстанции заходит иногда так далеко, что это понятие совсем отрицается. По учению известного современного философа Бергсона, основа бытия не есть что-либо неизменное, а есть само существо изменения, времени, действенности или творчество — само усилие делания, творческий порыв (élan vital). Вполне справедливо, что субстанция есть не мертвый субстрат, а действенность, жизнь. Но так как изменение немыслимо вне неизменности, то она есть не изменение, а именно неизменная природа изменчивого. То же

самое соотношение мы имеем в *неизменности законов природы,* управляющих всеми изменениями и процессами мирового бытия; и то, что разумеется под субстанцией, обнаруживает свое реальное значение, как действенная сила, именно в закономерности явлений бытия. Мы переходим теперь к уяснению понятия закономерности и, тем самым, к уяснению связи между субстанциальностью и закономерностью.

Онтологическая природа закономерности.

Научная мысль в области реальных наук, т. е. познания действительности, направлена на познание того, что зовется «законами природы», т. е. закономерности или правильности в связях между явлениями. Поэтому убеждение в существовании законов природы есть одна из высших и — для научной практики — неоспоримых истин реальных наук. Оно возникает при первом же пробуждении научной мысли, в древнейшей греческой философии. У Гераклита мы встречаем изречение: «Солнце не может сойти с назначенного ему пути, иначе его застигнут Эриннии, стражи Дикэ» (справедливости, порядка). В пифагорейской школе эта идея выражается тем, что мироздание определяется, как «космос» (что значит — «лад», «порядок», «устройство», «строй» и т. п.). Здесь, как и в ряде других учений, идея «законов природы» возникает путем

перенесения на природу признака урегулированности, нормированности, подчинения велениям власти — признака, заимствованного из наблюдения общественной жизни.

В античной философии — за исключением одного только атомизма — закономерность мыслится и по существу, как следствие одушевленности бытия, а потому эстетической и этической «налаженности» отношений между частями бытия. Звезды движутся по кругам, потому что они блаженные божества, которым подобает наиболее совершенное круговое движение. Все явления вселенной стремятся осуществить порядок, чтобы тем выполнить требования гармоничности и совершенства мироздания. Но в новой философии и новой науке, в которой отсутствуют и отрицаются такие понятия, идея всеобщей закономерности не имеет столь простого и ясного обоснования.

Почему явления подчиняются вообще каким-то законам? И что это значит — «законы природы»? Это не значит, конечно, законы в юридическом смысле, т. е. веления мировой власти, покорно выполняемые явлениями. «Законы» суть лишь названия для наблюдаемых нами правильностей или постоянств в соотношениях между явлениями. Но на чем основана наша уверенность в неизменности и прочности таких правильностей. Если мы десять или сто раз наблюдаем, что явление *А* бывает совместно с явлением *В*, то из этого, строго говоря, не вытекает, что оно *всегда* связано с *В*, и еще менее

вытекает, что оно *должно* быть связано, т. е. что эта связь не случайная, а внутренняя, не случайная комбинация обстоятельств, а неизменный порядок. Поскольку мы мыслим мир состоящим из единичных явлений, а знание основанным только на открытом наблюдении их, убеждение в закономерности их не имеет под собой никакой твердой логической почвы, — как это показал Юм (стр. 70).

Если мы, однако, из нескольких или, сравнительно, немногих наблюдений над двумя явлениями *А* и *В*, которые мы встречаем совместно, делаем вывод: «явление *А* всегда и необходимо связано с явлением *В*», то это может иметь лишь то основание, что через единичные явления мы усматриваем связь самых общих содержаний *А* и *В*. Если, изучая химически частицы золота, мы формулируем «закон природы», что «золото не окисляется», то здесь изучение единичных явлений ведет нас к определению общей природы золота, как определенного металла; т. е. в многообразии отдельных частиц золота или золотых предметов мы находим общую или *единую* природу *золота* как такового, которую мы и определяем, как таковую. «Законы природы» выражают, таким образом, единство общего содержания, объемлющее бесконечное множество единичных его проявлений. Как бы редко это ни сознавалось, но убеждение в закономерности есть *убеждение в реальном значении содержаний общих понятий* (в «логическом реализме», стр. 107). Мы убеждены, что прихотливая изменчивость и многообра-

зие единичных явлений подчинены единствам общих сил или «сущностей», которые остаются неизменными, т. е. они внутренне едины.

Здесь мы усматриваем связь между закономерностью и субстанциальностью. Законы природы мыслятся, как проявления неизменных свойств определенной реальности, т. е. как проявления ее субстанции. С другой стороны, идея субстанции и есть не что иное, как эта идея неизменности общей природы данной реальности во всех ее проявлениях, т. е. идея субстанции находит свое реальное выражение только в закономерности, в неизменности *общих отношений* между явлениями. Субстанциальность и закономерность суть, следовательно, не две самостоятельных идеи, а соотносительные стороны одного общего начала — неизменности в изменениях, единства в многообразии. Это есть новое свидетельство связи между идеальным и реальным. Общее содержание, мыслимое в понятиях, есть не только вневременная «идея», но, будучи такой идеей, оно, вместе с тем, обнаруживает свою *реальную деятельность* в многообразии единичных явлений, которое ему подчинено.

Суть ли законы природы «вечные» законы, как их часто мыслят? Безусловно вечное, т. е. вневременное значение имеют идеальные истины логики и математики, которые мы не зовем «законами природы». Законы же природы, т. е. постоянства реальных связей в своем действии зависят, очевидно, от реального бытия тех общих содержаний или типов,

которые управляют многообразием единичных явлений. Закономерности определенного общественного строя, напр., феодализма или капитализма, или закономерности жизни, напр., языки, имеют, очевидно, силу, пока существует данный строй или данный язык. Закономерности физиологических явлений определенного типа организмов зависят от реальности данного типа, которая, как известно, не вечна. Принципально мы должны так же мыслить даже самые общие и универсальные законы физики, механики и химии — они выражают определенное (хотя и длящееся сотни и тысячи веков) состояние материи. Вера в «вечность» законов природы есть, следовательно, либо просто предрассудок, либо смешение подлинно - вечной *идеальной значимости* всякой истины с реальным действием или реальной воплощенностью ее содержания.

Онтологическая природа причинности.

Закономерность касается либо сосуществования явлений («явление *A* всегда бывает совместно с *B* или одновременно с ним»), либо же последовательности их возникновения («явление *A* возникает непосредственно после явления *B* или вслед за ним»). Эту последнюю закономерность мы выделяем в качестве особого отношения — *причинной связи,* и придаем ей обычно особо важное значение.

С эмпирической точки зрения право на такое выделение не обосновано. Закономерность сосуще-

ствования и закономерность последовательности эмпирически имеет одинаковый смысл постоянства некоторой совместности двух явлений. И эмпирическая теория знания (стр. 68 сл.) так и понимает причинность, как простую закономерность последовательности двух явлений. Обычно, однако, в причинной связи мы ищем какой-то иной, более глубокой, интимной и прочной связи. Мы представляем себе это отношение так, что одно явление «порождает», «создает» другое, или что это второе «вытекает» или «следует» из первого. Какое мы имеем право на такое допущение, и в чем его истинный смысл?

Что опытное наблюдение само не обнаруживает такой внутренней связи причинения, порождения и т. п., это раз навсегда неопровержимо показал Юм (стр. 71). Этим, однако, еще не доказана несостоятельность убеждения во внутреннем характере причинной связи, так как опыт вообще дает нам лишь сырой материал знания, подлежащий логической обработке (стр. 72 сл.).

Когда мы встречаем какую-нибудь связь явлений, при которой вслед за *А* всегда бывает *В*, мы спрашиваем: почему это так? Наша любознательность неудовлетворена констатированием непонятной нам связи, и мы ищем ее объяснения. Но в чем может заключаться последнее? Поскольку мы достигаем анализом только более детального знания чисто эмпирических же связей, поскольку связь между *А* и *В* разлагается, на связь между *А* и *С*, и *С* и *В* и т. п., мы в сущности в логическом смысле не подвигаемся

ни на шаг вперед, так как связь между *A* и *C*, и *C* и *B* так же загадочна, как между *A* и *B*. Очевидно, этот анализ нужен для какой-то другой цели.

Усмотрение внутренней связи между *A* и *B* должно идти, очевидно, в направлении уяснения следствия, как *продолжения* причины — уяснения *B*, как продолжения *A*, — только тогда понятно, что *B* действительно вытекает из *A*. Ряд мыслителей XIX века, возобновляя ход мыслей, идущий еще из античной философии и практически действующий в некоторых влиятельных учениях современного естествознания, понимает причинную связь как скрытое *тождество* причины и следствия (шотландский философ сэр Виллиам Гамильтон, Спенсер, немецкий философ Риль). Если мы, напр., говорим, что теплота есть причина движения (напр., теплота воды, переходящей в пар, есть причина движения паровой машины), то это соотношение объяснено, когда мы, напр., уясним себе, что сама теплота есть не что иное, как движение (молекулярное), ибо тогда следствие есть именно продолжение — в иной форме — сущности причины. Это понимание причинности лежит в основе учений о сохранении материи и сохранении энергии в процессах природы, причем связь разнородных качеств и состояний обнаруживается, как связь различных внешних форм обнаружения единого неизменного начала (материи или энергии). Из этих учений, по крайней мере, первое было в принципе хорошо известно уже древнейшим школам греческой философии, и лежит уже в основе

монизма милетских натурфилософов (все вещи — проявления единой материи — воды, или воздуха и т. п., ср. стр. 82). В философской поэме римского философа-эпикурейца «О природе вещей» (I в. до Р. Х.) учение Демокрита о безусловной и всеобщей причинной обусловленности всех вещей прямо выводится из неизменности материальной субстанции вещей.

Мы видим, что идея причинности еще теснее связана с идеей субстанциальности, чем общая идея закономерности (ср. стр. 111); причинная связь есть реальное обнаружение той неизменности в изменении, которую мы имеем в виду, когда мыслим субстанцию. Мы должны, однако, додумать до конца эту теорию. Поскольку связь между причиной и следствием мыслится как строго логическое тождество, эта теория не объясняет, а уничтожает самый объект объяснения. Ибо тогда не остается места для различия между *двумя* явлениями *A* и *B*, вне которого, очевидно, немыслима и причинная связь между ними. В строгом смысле слова *A* тождественно только самому себе и никогда не может быть тождественно *B*. Если же мы скажем, что различие между *A* и *B* несущественно, и что мы обнаруживаем, несмотря на это различие, тождественность какого-либо *C*, лежащего в основе или образующего сущность обоих, то тогда мы заменяем одну загадку другой, логически не отличающейся от нее. Ибо тогда остается необъясненным, почему единая сущность *C* не является нам единой, а проявляется в совершенно различных

содержаниях *A* и *B*. Ибо всякая «сущность», как мы знаем, должна быть понята так, чтобы из нее были объяснены ее проявления, которые мы не в праве отвергать или игнорировать (стр. 102).

Существо этой теории достигает своей цели и освобождается от противоречий, когда мы причинную связь поймем не как строгое или совершенное логическое *тождество,* а как *единство в различии,* как последовательное *саморазвитие* единого, но не неподвижного начала. Если мы тождественную субстанцию бытия постигнем не как мертвую неподвижность единого готового содержания, а как тождество или неизменность самого начала творчества, или как единство живое, утверждающее себя в многообразии своих проявлений, то мы без противоречий объясним внутреннюю природу причинной связи.

Таким образом, анализ причинной связи согласуется с выводом, к которому мы пришли в анализе проблемы субстанции, а также в уяснении отношения между вневременным и временным бытием (стр. 96 сл. и 106 сл.). Бытие есть единство живое, как единство тождества и различия, или единство неизменности и изменения, или, наконец, как единство вневременности (идеальности) с временным потоком становления. Этот общий результат остается еще проверить на проблеме телеологии.

Проблема телеологической связи.

Кроме обычной причинной связи, мы встречаем часто причинную связь особого рода, когда целый комплекс явлений как-будто определен не явлением, предшествующим ему, а своим *назначением,* т. е. своим значением, как средства для осуществления некоторого результата, который является его целью. Такую связь называют *телеологической* (от греч. слова «τέλος» — цель). Так, человеческие действия определяются в большинстве случаев сознательными стремлениями человека к определенным целям; так назыв. рефлекторные и инстинктивные действия человека или животного (в роде мигания при быстром приближении предмета к глазу, чихания и кашля, отдергивания руки при уколе или ожоге, сосательного движения грудного младенца, построения гнезд, весеннего и осеннего перелетов птиц и т. д.) определены бессознательной целестремительностью организма; наконец, целесообразное строение и функционирование организмов по своему объективному составу таково, что мы должны объяснить это строение и функционирование из целей, которым оно служит, — даже не допуская никакого представления о целях или сознания целей у этих комплексов явлений.

Есть ли телеологическая связь только случайное производное отношение, всецело сводимое к внешней причинной связи, или оно имеет самостоятельное

онтологическое значение? Античная мысль всецело стояла за признание самостоятельности и первичности телеологической связи, за единственным исключением атомизма, который мыслил мир складывающимся из слепых столкновений мертвых атомов. Новая философия и новое естествознание, со времени Франциска Бэкона, напротив, не допускают целестремительности и телеологической связи, по крайней мере, в явлениях природы, и в большинстве своих направлений склонны допускать только внешнюю механическую причинность. Указывают на логическую недопустимость телеологической связи: цель, т. е. то, что должно быть осуществлено, относится к будущему, т. е. не существует еще и, следовательно, не может определить настоящего. Указывают, вместе с тем, что целесообразность действия всегда может быть объяснена без внутренней целестремительности, из простой комбинации механических причин: так, машина работает целесообразно, очевидно, без всякой внутренней целестремительности, в силу такой комбинации механических факторов, которая дает желательный результат. Не только организм растений, животных и человека может и должен рассматриваться, как такого рода машина, но даже сознательные действия человека лишь мнимо определены его стремлениями, будучи фактически продуктами определенных физических причин, только субъективно *кажутся* определенными волей человека, т. е. телеологически (ср. психо-физический параллелизм, стр. 98 сл.).

Но мыслимо ли сведение без остатка телеологической связи на механическую? Если машина есть комбинация слепых сил, приводящая к целесообразному результату, то она возможна потому, что ее создал изобретатель и построил инженер, т. е. она есть целесообразная комбинация слепых сил, планомерно созданная *целестремительной волей* человека, отражение в мертвом бытии живой целестремительности человеческого духа. Если мы признаем весь мир машиной, то всю его целесообразность мы должны будем отнести на счет целестремительной воли его Творца и устроителя. Правда, мы имеем одну единственную попытку объяснить механически само происхождение целесообразности в мире — именно в лице дарвинизма, который учит, что целесообразность живых существ есть результат выживания, в борьбе за существование, существ, *случайно* оказавшихся более целесообразно устроенными, чем остальные их соперники. Но 1) теперь уже обнаружена несостоятельность или недостаточность этого учения: сложная целесообразность органов (напр. глаза, как органа зрения) никак не объяснима накоплением мелких случайных особенностей индивида, 2) даже поскольку мы всецело признаем дарвинизм, он не содержит окончательного сведения телеологической связи на механическую, ибо учение о происхождении целесообразности путем выживания приспособленных в борьбе за существование *предполагает* по меньшей мере *инстинкт самосохранения,* который сам есть факт телеологического порядка.

Таким образом, телеологическая связь неустранима из бытия. Мы имеем лишь выбор между признанием ее имманентной миру, т. е. признанием целестремительности в самом мире, и признанием ее только трансцендентной, т. е. представлением о мире, как грандиозной мертвой машине, построенной живым целестремительным духом Бога [1]). Выбор между этими двумя точками зрения ясен: раз устранение телеологизма вообще немыслимо, то мы не имеем основания отрицать явную целестремительность живых существ. В настоящее время в философии естествознания признание первичности телеологической связи вновь возрождается в учении так наз. неовитализма (Дриш, Рейнке, Бергсон), именно в уяснении несводимости организма к чистой машине.

Но как мыслима телеологическая связь? Как избавиться от того противоречия, что в ней будущее, т. е. несуществующее, определяет настоящее? В случае сознательной целестремительности человека это противоречие как-будто устранено тем, что не само будущее, а его *предвосхищение* в представлении о нем определяет действие. Но само это предвосхищение возможно в силу *сверхвременности* сознания, в силу того, что сознание, живя в настоящем, идеально объемлет и будущее. Казалось бы, это мыслимо только для разумного сознания. Однако, всюду, где мы имеем целестремительность, мы имеем по существу то же отношение, все равно, сознано

---

[1]) Точка зрения, напр., окказионализма (стр. 98), отчасти Лейбница (стр. 94).

оно или нет. Не будущее определяет настоящее, а *сверхвременная* реальность, ***в каждый данный момент*** объемлющая в себе и прошедшее и будущее, определяет его. Логический анализ показывает нам, что в лице целестремительных сил нам дана сверхвременная сила, — единства, потенциально сверхвременные и потому могущие предвосхищать будущее. Ибо будущее, как и прошедшее и настоящее, не оторваны одно от другого, а слиты в единстве времени, которое само немыслимо вне связи с вневременным или дано только в составе конкретного сверхвременного бытия. «Настоящее насыщено прошлым и чревато будущим» (Лейбниц). Таким образом, анализ телеологической связи подтверждает основное онтологическое миросозерцание идеал-реализма (стр. 60 и 108).

Этика.

Итоги онтологии. Основные направления этики.

При рассмотрении основных проблем онтологии мы всюду обнаружили плодотворность и необходимость *идеи систематического единства* (стр. 77), имеющего силу также и в вопросе об отношени между бытием и знанием. Мы видели, что ни одна проблема онтологии неразрешима путем определения ее в *одном понятии,* и что лишь *система взаимосвязанных и соотносительных понятий* может выразить существо бытия, т. е. что бытие есть *единство многообразия* — единство идеального и реального, духовного и материального, вневременного и временного, неизменности и изменения.

В этом смысле само понятие бытия, которым онтология неизбежно пользуется, как внешнее, должно оказаться так же в известном смысле лишь относительным и частным, как мы это уже видели при уяснении истины идеал-реализма в гносеологии

(стр. 59 сл.) и при рассмотрении идеи систематического единства. Бытие, как единство всего, *что есть,* не есть абсолютное и высшее единство. Или, если угодно, в состав бытия в абсолютном смысле слова входит не только то, что есть, но и соотносительное ему иное — то, что хотя и не есть, но в каком-то ином смысле есть не ничто, а положительное содержание. Так, на ряду с тем, что есть, мы имеем то, что *может быть* — потенциальность, которая тоже есть, и то, что *должно быть,* т. е. то, что есть в форме стремления к осуществлению. В последнем отделе о телеологической связи мы усмотрели необходимость признать в бытии *целестремительность.* С этой точки зрения само бытие вовсе не есть *готовое бытие,* а есть потенция, устремленность на иное, сила внутреннего расширения, исправления и дополнения бытия тем, чего еще нет.

Но отсюда следует, что цельное мировоззрение не может исчерпываться лишь теоретическим уяснением того, что есть. Цельное мировоззрение есть, вместе с тем, *самосознание* человечества, уяснение абсолютной природы жизни, как единства теоретического сознания с практическим — уяснение жизни, как стремления за пределы сущего к тому, что есть *цель* бытия, к абсолютно-*должному.* Таким образом, *этика* неразрывно связана с онтологией и в широком смысле слова есть часть онтологии так же, как частью онтологии является теория знания.

В данной связи мы не станем прослеживать основные направления и проблемы этики с тою тщатель-

ностью, с которой мы это сделали в отношении онтологии и гносеологии. Лишь в самом кратком схематическом очерке мы можем коснуться основных *типов этической мысли.* Этическая мысль так же древна, как философская мысль вообще. Уже у древнейших ионийских натурфилософов мы встречаем ее зачатки. Но она составляет основное существо философии у софистов, Сократа и его ближайших преемников. В позднейший, эллинистический период античной мысли этика также образует существо философии. В общем можно сказать, что античная философия уже выработала едва ли не все основные типы этической мысли. В новой философии этические проблемы были разве только точнее формулированы и логически более очищены, тогда как существо их если и не осталось без изменений, то во всяком случае сохранило связь с традициями античности.

Все многообразие этических направлений может быть сведено *к трем основным типам,* по основному методологическому их признаку, именно по тому, как в них мыслится отношение *этического идеала к бытию* или *действительности.* Мы можем здесь различать:

1) *Натуралистическую этику* — которая выводит высшую цель или высшее благо человека из рассмотрения фактической психологической природы человека. Сюда относятся: а) этические системы, строющие этику на *эгоизме или стремлении человека к наслаждению,* счастью, благополучию —

гедонизм (от ἡδονή — удовольствие, наслаждение), *эвдемонизм* (от εὐδαιμονία — счастье, блаженство) и *утилитаризм* (от utilitas — польза) — разветвления или вариации одного и того же учения; b) этика *морального* или *социального чувства* — системы, строющие этику на особом чувстве одобрения и неодобрения, или на общежительных или симпатических чувствах человека — на чувстве солидарности, симпатии, или на «альтруизме».

2) *Идеалистическую этику или этику долга* (классическое выражение—в системе Канта), которая этическое понятие идеала, должного и само стремление к должному резко противопоставляет всем естественным стремлениям человека и видит в «идеале», «должном» момент, уводящий нас за пределы бытия, категорию чистого духа, независимую ни от каких онтологических понятий.

3) *Конкретно-онтологическую этику,* которая в этическом стремлении усматривает обнаружение высшего онтологического начала в человеке и рассматривает этический идеал, как производное от цельного понятия духовной сущности абсолютного бытия. Таковы в древности системы Платона, отчасти стоиков, новоплатоников, а в новой философии образцовым типом этической мысли этого направления служит миросозерцание Гегеля.

Не вдаваясь в изложение и критику отдельных этических систем и направлений, рассмотрим в общих чертах методологическое существо каждого из намеченных трех типов этической мысли.

Натуралистическая этика, как указано, исходит из факта господствующего или основного стремления человека, чтобы признать именно это стремление законным и этически правильным. Таково обычно — стремление человека к удовольствию или — шире — к счастью. В форме учения, что человек стремится — а, следовательно, и должен стремиться — к удовольствию, это учение, намеченное еще некоторыми софистами, было обосновано учеником Сократа Аристиппом и поддерживалось его школой (т. наз. киренской школой — *гедонизм),* которая развивала это учение то в более грубой форме, то в смягченной форме, форме «стремления к счастью» («эвдемонизм»). В школе Эпикура это учение было утончено и преобразовано в широкий и умеренный эвдемонизм или *утилитаризм* (высшее благо — перевес счастья над страданиями). В этой последней форме, как расчет или баланс выгод и убытков в жизни — и притом не только индивидуальной, но и коллективной — утилитаризм был заново выставлен английскими мыслителями начала XIX века (Бентам, Джемс Милль, Джон-Стюарт Милль).

Иной подвид натуралистической этики — этика нравственного или социального чувства. В XVIII в. ряд шотландских и английских мыслителей выдвигают учение об особом чувстве одобрения или неодобрения (аналогичном эстетическому чувству), которое мы испытываем в отношении некоторых явлений и поступков и которое есть моральное или нравственное чувство, так что мерилом добра служит естественное

впечатление этого чувства (Гетчесон, Шефтсбери, Юм, Ад. Смит). С другой стороны, Руссо говорит об «общежительном» чувстве или инстинкте, Ог. Конт создает понятие «альтруизма» для определения чувства, в силу которого мы интересуемся благом других людей, Фейербах считает этику блага человечества заменой старого религиозного сознания.

Основной общий методологический недостаток натуралистической этики есть необоснованный логический скачек от факта к праву, от наличности известного мотива к его ценности, к признанию его этически правомерным и желательным. Но из того, что люди *фактически* стремятся к чему-либо, не следует, что они *должны* к этому стремиться, — как это показывает возможность пессимистических и аскетических учений, отрицающих, как *зло,* всю господствующую практику человеческой жизни. С другой стороны, если факт есть основа правомерности, то мы не имеем *никакого* критерия для отличия добра от зла, ибо *все* человеческие стремления в эмпирико-причинном смысле необходимы и, следовательно, в этом смысле естественны. С этой точки зрения единственная логичная форма натуралистической этики есть отрицание морали вообще, т. е. *аморализм,* признание всех человеческих стремлений законными (в древности некоторые софисты и киренцы, в XIX веке — Штирнер и Ницше). Но, не говоря уже о том, что эта точка зрения есть не обоснование, а отрицание этики, она не отвечает

на этический вопрос потому, что в человеке есть борьба мотивов, и должен быть решен вопрос именно о том, *какой* из мотивов правилен и должен иметь перевес.

Этика утилитаризма, в частности, терпит крушение на невозможности измерить и свести к количественным отношениям мотивы и стремления человека. Что же касается этики морального и социального чувства, то, построенная на шаткой основе смутного чувства, она изменчива и не дает отчетливого и прочного критерия. Этика альтруизма, в частности, терпит крушение на внутреннем противоречии: если эгоизм есть отрицательное начало, то какое оправдание имеет служение чужому эгоизму, хотя бы и коллективному? «Ты» не имеет никакого преимущества над «я».

Сознание несостоятельности всякой натуралистической этики есть основа *идеалистической этики долга,* как ее обосновывает Кант. Для Канта всем эмпирическим стремлениям противостоит вытекающее не из чувства, а из чистого «практического» (т. е. нравственного) разума стремление к должному. Идеал есть то, что в абсолютной и категорической форме должно быть («категорический императив» в отличие от «условных» или «гипотетических императивов» — норм техники, гигиены и пр.). Единственная формула морали: «действуй так, чтобы порядок твоего поведения мог быть обращен во всеобщий закон поведения». Этически должное *автономно,* т. е. не извне, а изнутри принудительно

для личности. Морально то поведение, которое выполняет *должное* не по влечению, а исключительно из сознания его, как должного, т. е. из уважения к моральному закону. В лице морального сознания мы имеем выход человека из эмпирической сферы бытия в чистую область идеального, где не имеют силы все законы и отношения эмпирического мира. Вера в авторитет морального закона морально требует от нас признания его условий — свободы воли, бессмертия души и существования Бога — истин, которые недоказуемы теоретически, но обосновываются морально.

Такова идеалистическая этика долга, которая в некоторых своих зачатках или элементах встречается в учении Платона и стоиков, но систематически внесена в философию Кантом.

Идеалистическая этика своей критикой раз навсегда сделала невозможной этику натуралистическую, и в этом ее большая заслуга. Но в качестве положительного учения она не достигает той цели, которую мы ставим этическому учению. 1) Прежде всего она остается бессодержательной или чисто формалистической. Кант, правда, попытался выводить конкретное содержание из своей формулы «всеобщего и категорического императива», но, по общему признанию даже его сторонников, эта попытка не удалась и по существу невыполнима, либо же предполагает скрытое признание других моральных принципов. Если, например Кант, на примере лжи или воровства доказывает, что они осуждены по-

тому, что никогда никто не может желать обратить их во всеобщий закон поведения, то это неверно; фактически все мыслимо во всеобщей формуле без логического противоречия, а желательно ли оно или нет — зависит от других соображений. 2) Далее, хотя бесспорно, что этически должное не совпадает с естественно необходимым, но тот абсолютный разрыв между ними, который полагает идеалистическая этика, делает так же невозможной моральную практику. Если должное абсолютно автономно и независимо от сущего, то и обратно — сущее независимо от должного, и должное, оставаясь чистой «идеей», рискует никогда не быть осуществленным. Но если должное не совпадает с «тем, что есть», то оно все же должно *быть,* т. е. оно должно мыслиться не только как идеальная ценность, но и как реально-действующая сила или воля. Между идеалом и действительностью, должным и сущим должна все же быть внутренняя связь, или должна быть точка бытия, объединяющая в себе эти два разнородных начала.

В признании такой объединяющей, высшей точки или инстанции бытия состоит существо *конкретной онтологической* этики. Не намечая пока здесь подробнее содержания этого направления, методологически единственно правильного в этике, отметим те основные методологические принципы, на которых оно построено.

1) Согласно уясненному выше, этика, не опираясь ни на какое научное или положительное зна-

ние о том, что есть, а будучи от него независимой, вместе с тем, не имеет возможности из себя самой, т. е. из отвлеченного этического рассуждения, наметить этический идеал; и, вместе с тем, этот идеал, как мы видим, должен быть одновременно реальной силой. Источником этического знания должно быть уяснено единство сущего и должного в высшем начале. Конкретно такое начало есть человеческая воля, поскольку она не определена эмпирическими мотивами, а есть чистая или абсолютная воля, т. е. проявление абсолютной воли самого бытия, внутреннего стремления самого бытия к самоопределению и саморазвитию.

2) Согласно принципу систематического единства этический идеал — идея абсолютной цели или абсолютного блага — не может быть адэкватно выражен в каком-либо определенном содержании (будь то счастье, или наслаждение, или долг и т. п.), а есть конкретная полнота духовного развития, выразимая лишь в всеединстве системы стремлений и оценок. В силу этого также этическое знание может основываться лишь на онтологическом, поскольку бытие в основе своей целестремительно (см. стр. 122 сл.) и поскольку *система всеединства* есть не только фактическая природа бытия, но вместе с тем и *цель* бытия в его переходе от низших форм стихийности и атомистичности к высшим формам духовности и органичности.

В силу этих соображений *то, что есть* (в высшем, абсолютном смысле слова) есть основание того, *что*

должно быть, ибо то, что истинно есть, еще не сполна осуществлено в эмпирической действительности и должно быть осуществлено. Цель человеческой жизни — не осуществление того или иного отдельного идеала, а соучастие во всемирно-историческом процессе, поскольку этот процесс есть, вместе с тем, космический процесс внутреннего духовного развития бытия. Так как бытие есть единство многообразия, то его развитие должно итти в сторону наибольшего углубления единства при наибольшем развитии многообразия. Отсюда конкретно вытекает высший и наиболее общий идеал человеческих отношений и строя человеческой жизни — укрепление *единства* между людьми не путем слияния всех в безразличную массу, а в связи с углублением начала своеобразия в человеческой жизни — начала свободной личности. Развитие личности и основанное на нем углубление и укрепление солидарности между людьми или — что то же — духовное развитие, идущее одновременно в направлении личного духовного развития и развития общественного единства — таков общий идеал, вытекающий из онтологического обоснования этики на принципе всеединства.

Гениальное, хотя и односторонне интеллектуалистическое выражение это направление получило в системе Гегеля, где мерилом этического добра служит развитие мирового духа в его объективной форме общественного и культурного развития; метафизически глубже и шире, хотя и с противополож-

ным уклоном в сторону аскетизма, онтологическая этика Плотина (основателя «новоплатонизма»). В наши дни очень широкое построение этики в этом духе дал Вл. Соловьев в его «Оправдании добра».

Этика, основанная на онтологии, совместно с последней дает то *цельное знание,* одновременно теоретическое и практическое, которое есть задача философии. Тем самым философия, как универсальная система знания, обнаруживает свой смысл *религиозной философии.*

Обзор литературы.

Из учебников «Введения в философию», соответствующих нашему курсу, надлежит прежде всего упомянуть: 1) для всего курса — учебник «Введения в философию» *Челпанова* — самый полный из русских учебников, страдающий, однако, некоторым эклектизмом; 2) для отдела теории знания — превосходный как в смысле ознакомления с отдельными направлениями, так и в смысле углубления в существо проблем учебник *Н. О. Лосского* «Введение в философию». Ч. I. «Введение в теорию знания» (2-е изд. 1919). Энциклопедическими введениями могут служить также: 3) Краткое «Введение в философию» *В. Вундта* — ценное историческим обзором философии и учением о классификации наук, и 4) «Введение в философию» *О. Кюльпе* (2-е изд. 1907) — хорошая справочная книга с достаточными для

начинающих библиографическими указаниями. В форме живого введения в определенное миросозерцание (без достаточной ориентировки в других направлениях) написаны: 5) «Введение в философию» *Паульсена,* где особенно живо излагается психофизическая проблема (разрешаемая в духе параллелистического монизма) и 6) «Прелюдии» *Виндельбанда* — собрание статей, служащее введением в теорию знания в кантианском направлении.

Пособием при изучении онтологической проблемы отношения между физическим и психическим может служить книга 7) *Б. Эрдманна* «Научные гипотезы о душе и теле», и 8) из серии «Новые идеи в философии» сборник «Душа и тело».

Пособия (популярные) для изучения остальных онтологических проблем на русском языке найти затруднительно. Для этических проблем пособиями могут служить монографии 9) *Гюйо* «Мораль Эпикура», 10) *его же* «Современные английские учения о нравственности» и 11) *Фр. Иодль* «История этики в новой философии», 2 тома. Кантианская этика лучше всего популяризована в упомянутой книге «Прелюдии». Сопоставление этики Канта и Гегеля дает книга 12) *Новгородцева* «Кант и Гегель в их учении о праве и государстве».

Ряд популярных статей, служащих введением в разные философские проблемы, собран в сборниках «Новые идеи в философии», 19 выпусков, под ред. Лосского и Радлова.

Кроме того, учащийся должен быть ориентирован исторически в философских системах. По истории древней философии лучшими пособиями являются: 13) *Виндельбанд,* «История древней философии», 14) *Арним,* «История античной философии», 15) *Трубецкой,* «История древней философии» и 16) *его-же* «Метафизика в древней Греции» (нет философии до Сократа) и, наконец, 17) *Г. Гомперц,* «Греческие мыслители», 2 т. (русский перевод доведен до Сократа включительно). По истории новой философии: 18) *Фалькенберг,* «История новой философии» и 19) *Виндельбанд,* «История новой философии», 2 тома. Хороших пособий по средневековой философии на русском языке нет.

Но главным пособием при изучении, даже первоначальном, философии, должно быть самостоятельное ознакомление с основными произведениями классических философов. При внимательном чтении и умении думать над прочитанным эта задача — по крайней мере и отношении некоторых, более легких философских трудов — вполне доступна для начинающих, и их труд будет вознагражден при этом неизмеримо более, чем через ознакомление с философскими учениями из каких-либо изложений, из вторых, а иногда и из третьих рук. Популярнее других написаны главные труды английских эмпириков, с которых и следует начинать. Таковы «Опыт о человеческом разуме» *Локка* — обширное исследование, из которого важнее других книги 1, 2 и 4, «Трактат о началах человеческого знания» *Беркли* — малень-

кая, чрезвычайно живо, увлекательно и просто написанная теория знания в духе субъективного идеализма и «Трактат о человеческой природе» и «Опыт о человеческом разумении» Юма. Параллельно может итти чтение основного труда основателя рационализма *Декарта,* «Метафизические размышления» (русск. пер. с прекрасной статьей А. И. Введенского «Декарт и рационализм»). Затем, по степени трудности, идет *Лейбниц,* «Избранные философские сочинения», *Спиноза,* «Этика» и «Трактат об усовершенствовании разума», и, наконец, *Кант,* «Пролегомены к будущей метафизике». Этим начинающий может ограничиться в области классиков новой философии.

Из древних мыслителей поучительнее и вместе легче всего ознакомление с художественно-философскими диалогами *Платона:* самыми важными в философском отношении из более доступных являются: «Менон», «Федон», «Федр», «Пир» и «Государство». Очень плодотворно и вполне доступно также изучение философской поэмы эпикурейца *Лукреция* «О природе вещей» (русск. пер. Рачинского). Творения Аристотеля, благодаря несовершенству текста и трудности изложения, более трудны. Легче других «Этика». Отрывки досократовских мыслителей с подробными изъясняющими статьями о них даны в сборнике *Маковельского,* «Досократики» (2 выпуска).

ОГЛАВЛЕНИЕ.



